

Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Odsjek za komparativnu književnost

Odsjek za romanistiku; Katedra za portugalski jezik i književnost

Tena Novak

Diplomski rad

MOZAMBIČKA KNJIŽEVNOST I RODNA POLITIKA

Mentorice:

dr.sc. Maša Grdešić

dr.sc. Majda Bojić

Zagreb, srpanj 2017.

Sadržaj

Sadržaj.....	2
Resumo	5
1. Predmet i ciljevi.....	15
2. Specifični problemi i okolnosti.....	17
3. Kontekst.....	22
3.1. Geografski, povijesno-politički i ekonomski kontekst.....	22
3.2. Književni kontekst i pitanje jezika.....	24
3.3. Položaj žene u mozambičkom društvu i feminističke tendencije u Mozambiku	26
4. Metodologija: Između zapadnih, postkolonijalnih i afričkih feminizama	33
5. Žensko pismo.....	42
6. Analiza	46
6.1. Noémia de Sousa	46
6.1.1. Analiza pjesama <i>Crnkinja</i> , <i>Crna krv</i> i <i>Djevojke s pristaništa</i>	51
6.2. Lília Momplé	59
6.2.1. Analiza priče <i>Alimin san</i>	61
6.3. Paulina Chiziane	65
6.3.1. Analiza romana <i>Niketché: priča o poligamiji</i>	69
7. Zaključak.....	81
8. Bibliografija.....	83
9. Dodatak.....	89

Sažetak: Ovaj rad problematizirat će mozambičku književnost, primarno se fokusirajući na reprezentacije ženstvenosti mozambičkih žena unutar ženskoga pisma. S tim ciljem analizirat ćemo djela triju mozambičkih autorica, Noémije de Souse, Lílije Momplé i Pauline Chiziane, koje su predstavnice triju književnih vrsta, poezije, kratke priče i romana. Slijedeći ih kronološki, analizirat ćemo tri pjesme Noémije de Souse, pjesnikinje koja piše u antikolonijalnom kontekstu revolucije u četrdesetim godinama prošloga stoljeća: *Crnkinja*, *Crna krv* i *Djevojka s pristaništa*; kratku priču *Alimin san* romanospisateljice i spisateljice kratkih priča Lílije Momplé, kao i roman *Niketche: priča o poligamiji* prve mozambičke romanospisateljice Pauline Chiziane. Iako postoji mnogo teorijskih perspektiva koje bi nam mogle poslužiti u analizi ove materije, u ovom radu koristit ćemo ponajprije metodologije feminističkih teorija (zapadnjačka feministička metodologija ženskog pisma i metodologije afričkih feminizama) i metodologiju postkolonijalne teorije, imajući uvijek na umu osjetljivost teme i specifične probleme koji se javljaju kada govorimo o postkolonijalnom društvu ili književnosti, ne zaboravljajući ni na našu (privilegiranu) poziciju, koja također oblikuje i definira naš diskurs.

Ključne riječi: mozambička književnost, žensko pismo, postkolonijalizam, feminizam, Noémia de Sousa, Lília Momplé, Paulina Chiziane

Resumo: Este trabalho pretende problematizar a literatura moçambicana, focando-se principalmente em representações de mulheres moçambicanas dentro de autoria feminina. Com este objetivo vamos analisar obras de três autoras moçambicanas, Noémia de Sousa, Lília Momplé e Paulina Chiziane, sendo elas representantes de três formas literárias, a poesia, o conto e o romance. Seguindo cronologicamente o surgimento das obras, vamos analisar três poemas de Noémia de Sousa, poetisa que escreve no contexto da revolução anticolonial nos anos quarenta: *Negra*, *Sangue Negro* e *Moças das Docas*; o conto *O Sonho de Alima* de romancista e escritora de curtas formas literárias, Lília Momplé, bem como o romance *Niketche: Uma História de Poligamia* da primeira romancista moçambicana Paulina Chiziane. Embora existissem muitas perspectivas teóricas que nos podiam ser úteis para analisar esta matéria, no nosso trabalho vamos usar as metodologias principalmente feministas (metodologia feminista ocidental de escrita feminina e metodologias feministas africanas) e pós-colonialista, tendo sempre em mente a sensibilidade e os problemas específicos que emergem quando falamos de uma sociedade ou literatura pós-colonial, não esquecendo a nossa posição (privilegiada) que também molda e define o discurso da nossa escrita.

Palavras-chave: literatura moçambicana, escrita feminina, pós-colonialismo, feminismo, Noémia de Sousa, Lília Momplé, Paulina Chiziane

Abstract: This work aims to problematize Mozambican literature, focusing primarily on representations of Mozambican women within the female authorship. With that goal, we are going to analyze works of three Mozambican female authors, Noémia de Sousa, Lília Momplé and Paulina Chiziane, them being representatives of three literary forms, poetry, short story and novel. Chronologically following the appearance of works, we are going to analyze three poems of Noémia de Sousa, a poet that writes in the context of anticolonial revolution in the forties: *Negra*, *Sangue Negro* e *Moças das Docas*; a short story *O Sonho de Alima* of novelist and short story writer Lília Momplé, as well as a novel *Niketche: Uma História de Poligamia*

of the first Mozambican novelist Paulina Chiziane. Although there are a lot of theoretical perspectives which could be useful for an analysis of this matter, in this work we will primarily use feminist (feminist occidental methodology of feminine writing and feminist African methodologies) and postcolonial methodologies, always bearing in mind the sensitivity and the specific problems which appear when talking about a postcolonial society or literature, not forgetting our (privileged) position that also shapes and defines the discourse of our writing.

Key words: Mozambican literature, feminine writing, postcolonialism, feminism, Noémia de Sousa, Lília Momplé, Paulina Chiziane

Resumo

Este trabalho pretende problematizar a literatura moçambicana, focando-se principalmente em representações de mulheres moçambicanas dentro de autoria feminina. Com este objetivo vamos analisar obras de três autoras moçambicanas, Noémia de Sousa, Lília Momplé e Paulina Chiziane, sendo elas representantes de três formas literárias, a poesia, o conto e o romance. Seguindo cronologicamente o surgimento das obras, vamos analisar três poemas de Noémia de Sousa, poetisa que escreve no contexto da revolução anticolonial nos anos quarenta: *Negra*, *Sangue Negro* e *Moças das Docas*; o conto *O Sonho de Alima* de romancista e escritora de curtas formas literárias, Lília Momplé, bem como o romance *Niketché: Uma História de Poligamia* da primeira romancista moçambicana Paulina Chiziane. Embora existissem muitas perspectivas teóricas que nos podiam ser úteis para analisar esta matéria, no nosso trabalho vamos usar as metodologias principalmente feministas (metodologia feminista ocidental de escrita feminina e metodologias feministas africanas) e pós-colonialista, tendo sempre em mente a sensibilidade e os problemas específicos que emergem quando falamos de uma sociedade ou literatura pós-colonial, não esquecendo a nossa posição (privilegiada) que também molda e define o discurso da nossa escrita. Conforme dito, procuramos evitar os riscos que surgem quando se fala das literaturas africanas e condição feminina no âmbito de sociedade pós-colonial – os riscos de paternalismo, neoimperialismo e neocolonialismo intelectual. Devido ao facto de nenhum discurso poder ser completamente neutro, imperativo e a responsabilidade deste trabalho é sempre manter a atitude respeitosa e escrupulosa, mas ao mesmo tempo autocrítica.

Os primeiros dois capítulos intitulados “A matéria e os objetivos” e “Os problemas específicos e as circunstâncias” funcionam como uma espécie de introdução. As teóricas pós-coloniais, como Chandra Mohanty (2003) ou Gayatri Spivak (2011) avisam que, quando falamos da condição da mulher num país do Terceiro Mundo, existe uma tendência de objetificação e vitimização do sujeito feminino, especialmente quando falamos de posição ocidental. Assim, mesmo que tenhamos boas intenções, há o perigo de fazer uma representação monolítica que não corresponde a uma imagem verdadeira ou autêntica. Assim, muitas vezes, até no contexto feminista ocidental, fala-se de *mulher africana* como categoria teórica, que deveria representar todas as mulheres africanas e no fundo não é nada mais do que um conjunto de estereótipos bidimensionais que excluem a mulher como sujeito. Os estereótipos muitas vezes atribuídos à mulher africana, como diz Mohanty (2003), são o

analfabetismo, passividade, subalternidade e miséria. Assim, até no contexto que promove os direitos femininos e humanos em geral, produz-se novamente uma imagem da mulher como agente marginalizado e excluído de relações do poder. Para evitar o discurso de produção de mulher como vítima, que automaticamente também coloca o orador numa posição superior e despoja-a de poder, segundo Mohanty (2003) é sempre importante falar sobre esses problemas extremamente complexos partindo dum contexto local da sociedade que está no foco da análise, neste caso o contexto local de Moçambique.

Tendo isso em mente, o texto tenta apresentar a realidade moçambicana no capítulo “Contexto” ilustrando-a com contexto geográfico, histórico-político, económico, étnico e literário e apresentando a condição da mulher moçambicana nos três subcapítulos respetivos. Situámos assim a terra de Moçambique dentro da sua história colonial que começou ainda no século XV, onde os povos moçambicanos indígenas eram explorados principalmente nos termos de escravização e transportados nos navios. Tenta-se também ilustrar a condição política bem complexa de era pré-independência (presente até 1975), principalmente dos anos quarenta que foram importantes para a ação literária e ativista da primeira autora que analisámos, Noémia de Sousa. Tentamos também oferecer um contexto político geral do período pós-independência, pois é importante para podermos compreender as obras de duas outras autoras, as de Lília Momplé e de Paulina Chiziane. Destacámos também a importância de divisão territorial do país – o país divide-se em dez províncias e três regiões, que provarão ser cruciais na compreensão de relações culturais entre os povos Moçambicanos. Além disso, damos muito espaço a uma autora dinamarquesa, Signe Arnfred, que passou muito tempo investigando em Moçambique, com foco principalmente em relações de género e a condição feminina. Baseando-nos no seu livro *Sexuality and Gender Politics in Mozambique: Rethinking Gender in Africa* (2011) pintámos um esboço de costumes e práticas locais. Falamos assim de lobolo, de ritos de iniciação e de poligamia, tentando problematizar os fenómenos culturais respetivos relativamente a regiões do sul e do norte. Por exemplo, a poligamia surgiu naturalmente no sul do país, mas por razões de religião e culturas impostas era proibida, e no norte do país essa prática não se encontrava naturalmente, mas era imposta pelas culturas e religiões estrangeiras. Igualmente, discutimos as práticas de ritos de iniciação que estão presentes em todo o país, mas as atitudes perante elas não são iguais em todo o lado. Achamos essa discussão importante porque muitas vezes no discurso ocidental, e como já foi dito, até nos discursos liberais como é o discurso feminista ocidental, não existe uma representação da situação verdadeira, mas ela reduz-se, quando se trata de sexualidade

(feminina) da mulher africana, a uma imagem de mulher vitimizada. Para evitar o perigo de uma história única, como diz Chimamanda Ngozi Adichie (2009), partimos do contexto local que no final provou ser diverso e ambivalente. Embora pudéssemos dizer que há problemas que dizem respeito à condição feminina, essas práticas culturais, muitas vezes simplificadas, servem como um espaço de emancipação, de afirmação e desenvolvimento pessoal.

Depois segue-se um capítulo intitulado “Metodologia: Entre os feminismos ocidentais, feminismo pós-colonial e feminismos africanos”, que questiona a abordagem metodológica à nossa temática. Como já procuramos mostrar, é imprescindível manter a posição autocrítica, estar sempre consciente dos perigos que permeiam o nosso tema. Como se trata da sociedade pós-colonial, na nossa análise usamos os teóricos pós-coloniais (feministas). Porque consideramos a matéria relativamente conhecida, não explicamos essas tendências teóricas separadamente, mas apenas as incorporamos quando as achamos necessárias ou úteis. Por outro lado, parece-nos que as tendências feministas africanas não são tão conhecidas e por isso esse capítulo funciona como uma representação de teorias que trabalham a condição feminina, desenvolvidas por teóricas africanas.

Em primeiro lugar, é necessário salientar que as tendências africanas surgiram como uma resposta às tendências feministas ocidentais de segunda onda, nomeadamente o feminismo radical, que, apesar de lutar para a emancipação do sujeito feminino, expressava umas posturas racistas e na verdade não representava todos os sujeitos femininos, mas apenas a mulher branca, heterossexual e de classe média. Portanto, as intelectuais africanas como fundamental destacam a procura, ou luta até, de uma voz própria, uma voz diferente da ocidental, que representa os sujeitos africanos. Assim surgiram muitas vozes diferentes: feminismo negro, mulherismo, mulherismo africano, mulherismo *africana*, motherismo, stiwanismo, feminismo africano. Algumas das teóricas mais importantes são Alice Walker, Clenora Hudson Weems, Chikwenye Okonjo Ogunyemi, C.O. Acholonlu, Ogundipe Leslie, Amina Mama, entre outras. Essas teorias foram muito importantes porque, como sugerem, auto-definição e auto-nomeação significam poder. Além disso, avisaram que as mulheres africanas não partilham todos os problemas das mulheres ocidentais e que tem que se partir sempre do contexto local para poder falar e endereçar respeitosamente os sujeitos africanos e os problemas respetivos. As africanas destacam os homens como parceiros na luta pela igualdade harmónica na sociedade, destacam também o papel da maternidade e espiritualidade como grande parte da identidade feminina africana. Por outro lado, às tendências africanas feministas referidas podemos objetar o pan-africanismo, afrocentricidade

ou retorno à particularização, ou até resistência à irmandade verdadeira que unirá e respeitará tendências feministas em todas as suas diferenças. Porém, Pinkie Mekgwe (2008) conclui que as tendências africanas que insistem na diferenciação de feminismo ocidental voltam a produzir a matriz colonial que tanto queriam evitar – a divisão em *nós* e *elas*. *Snail-feminism* de Akachi Ezeigbo ou *nego-feminism* de Obioma Nnaemeka representam novas tendências do que podíamos chamar *post-feminismo*. Elas aceitam particularmente um e outro lado (movimentos ocidentais e africanos) e a partir desta mistura tentam ultrapassar a dicotomia problemática e assim criar um terceiro espaço que beneficiará todas as partes e marcará um caminho para uma luta conjunta.

No quinto capítulo, chamado “Escrita feminina”, pretendemos usar o conceito de escrita feminina (ou *écriture féminine*), que apareceu no âmbito do feminismo francês e foi introduzido pela feminista francesa Hélène Cixous. Para poder usar esse conceito, achámos importante uma vez mais apresentar as condições sociais das mulheres que escrevem. A percentagem de poetisas moçambicanas em algumas antologias, segundo Laura Padilha (2007), é 12 %. Além disso, as mulheres moçambicanas tiveram menos acesso à educação e alfabetização em geral. Segundo Olga Iglésias (2007), em 2003, apenas 32,7% de mulheres no país eram letradas. Obioma Nnaemeka também problematiza a transição da prática de literatura oral nas sociedades africanas para a prática de literatura escrita. Enquanto as mulheres tiveram um papel central na literatura oral, foram praticamente excluídas da literatura escrita, e Nnaemeka conclui que isso também reflete a herança colonial.

Embora a escrita feminina não se possa observar como género (literário), podemos usá-la aqui como o conceito da escrita em que as autoras inscrevem a sua própria experiência ou como a escrita progressiva e subversiva, escrita *bissexual* que tenta desconstruir dicotomias binárias dentro do paradigma dominante de falocentrismo. Assim Paulina Chiziane (2013) explica que escreve apenas o que conhece, e que faz isso da perspetiva da mulher, porque é mulher. Elaine Showalter propõe a terminologia com que se pretende descrever o desenvolvimento de uma literatura subversiva em três fases. Neste caso trata-se de literatura feminina que é caracterizada como uma fase que imita os padrões dominantes, a fase feminista onde há uma rebelião contra esses padrões e uma procura de identidade própria, e no fim aparece a literatura fêmea que é determinada como literatura de autodescoberta. Aplicando a teoria de Showalter às nossas autoras, podemos dizer que Noémia de Sousa pertence à literatura feminina e anuncia a literatura feminista, enquanto que as autoras Lília Momplé e Paulina Chiziane representam uma literatura feminista e são um passo em direção a literatura fêmea.

Depois segue-se um capítulo em que analisamos as obras das três autoras, dividido em subcapítulos respetivos. O primeiro subcapítulo foca o aparecimento, o estilo e o contexto geral da poetisa moçabicana Noémia de Sousa. Ela surge nos anos quarenta e age numa atmosfera politicamente engajada, ao lado de poetas como José Craveirinha ou Virgílio de Lemos. Como quase único sujeito feminino presente no âmbito de luta anticolonial literária e ativista, Noémia de Sousa é uma poetisa extremamente importante. Embora tenha publicado apenas um livro na sua carreira literária inteira (“Sangue Negro”) quase sessenta anos depois (em 2001), ela deixou uma marca pioneira na literatura moçambicana e é referida como a mãe dos poetas moçambicanos por Nelson Saúte. A sua escrita é uma forma de luta contra o racismo e colonialismo e podíamos-la descrever como poesia negritudinista e neorrealista. De Sousa escreve para a revista “Msaho”, fundada em 1952, que como sua tarefa principal salienta a descoberta de uma literatura moçambicana autêntica, dentro do projeto literário de moçambicanidade. O projeto de moçambicanidade é, na verdade, uma tentativa de criar a literatura autêntica nacional. Para apoiar essa ideia, usamos o conceito de nação como comunidade imaginada de Benedict Anderson (1990) e de Stuart Hall (1990, 2006). Segundo Anderson, a nação é imaginada no sentido que todos os seus membros compartilham uma sensação de unidade e fraternidade, embora não se conhecessem todos entre si. Segundo Hall, identidade cultural (nacional) é uma noção coletiva que resulta de outras identidades particulares. Hall acha que esse fenómeno teve um papel fundamental nos movimentos de libertação pós-coloniais, por exemplo o movimento francófono ou lusófono anticolonialista, ou o movimento de negritude lusófono que questiona o passado da posição de sujeito marginalizado. O problema com identidade cultural (nacional) que aparece quando falamos de países ex-colónias é a imposição de estado antes de se naturalmente desenvolver a nação dentro do conceito de *estado-nação*. Tudo isso provará ser crucial quando se trata do desenvolvimento da literatura nacional moçambicana, pois, como explica Patrick Chabal (2002), nas ex-colónias a literatura nacional e a nação são fenómenos inseparáveis. Negritude assim surge também nos Estados Unidos (Harlem Renaissance), nos territórios francófonos (Négritude), em Cuba (Negrismo) etc., sempre chamando para a revalorização do sujeito negro e da sua história dolorosa e não honrada. Patrick Chabal (2002) considera as tendências negritudinas universais e a fase crucial no desenvolvimento de nacionalismo cultural. A poetisa Noémia de Sousa, embora ela própria não fosse um sujeito subalterno (Spivak, 2011), pois teve um acesso à educação e, portanto, ao poder, decide representar os sujeitos oprimidos que não têm a sua voz própria. A autora mesmo assim não representa aqueles intelectuais arrogantes, de quais fala Spivak (2011), porque parte da realidade (africana) que também é

sua. Ela frequentemente foca o sujeito feminino, mas não numa maneira consciente, pois não a podemos considerar feminista, nem ela se considera uma autora feminista. Por outro lado, podemos falar de uma escrita feminina no sentido de Hélène Cixous – Noémia de Sousa escreve subversivamente e progressivamente e com a sua poesia engajada luta contra a injustiça presente na sociedade moçambicana.

Analisámos brevemente três poemas da poetisa: “Negra”, “Sangue Negro” e “Moças das Docas”, todos publicados no livro “Sangue Negro”. Notámos que nos primeiros dois poemas está presente uma imagem metafórica que frequentemente se encontra na poesia pan-africanista de expressão portuguesa, que é imagem de Mãe-Terra-África, trabalhada no artigo “Corpo Feminino da Nação” de Maria Fonseca. Este discurso literário nacional, que serve para (re)construção de identidade africana moçambicana, adota imagens ligadas ao corpo feminino para consolidar o imaginário de metáfora já mencionada de Mãe-Terra-África. Além disso, é visível clara resistência aos colonizadores que, como escreve de Sousa, nunca viram a mulher África como ela, mas lhe impuseram os valores exóticos, bidimensionais e estereotipados. Noémia de Sousa em discurso poético bem narrativo, no qual evoca irmandade e identidade coletiva (negra), vê a nação como sujeito feminino. Ao contrário de representações ocidentais sexualizadas e objetificadas, esse sujeito é pintado como nação maternalizada. Embora essa abordagem fosse liberal e subversiva dentro da luta anticolonial, estamos ainda encaixados na matriz de paradigma patriarcal, onde a mulher transmite e guarda os valores tradicionais. A autora oferece uma representação feminina diferente no poema “Moças das Docas”, onde fala de raparigas pobres que são forçadas a vender os seus corpos para poder assegurar a sua própria existência. Como contraponto de vergonha e repugnância, a poetisa introduz o motivo de esperança. Esse poema torna-se assim o grito contra o mau trato da mulher como objeto. A autora restitue a mulher da posição do sujeito com a sua própria voz – as mulheres voltam a ser mulheres. Além disso, em todos os poemas referidos a poetisa inclui a tradição oral (por exemplo, o motivo de *xitulucumbo* ou *capulanas*), que também podemos interpretar dentro da busca de expressão autenticamente moçambicana.

No subcapítulo 6.2 falámos da autora Lília Momplé, romancista e escritora de formas curtas moçambicana. Porém a obra desta autora não pode ser descrita como engajada no sentido em que escreveu a poetisa previamente descrita, ela também de certa maneira considera a literatura um espaço importante na sociedade, pois reflete os seus problemas. Podemos assim dizer que a autora, bem como Noémia de Sousa e Paulina Chiziane, vê a sua literatura como

um instrumento ativista com que tenta afetar a realidade e apontar os problemas existentes na sociedade moçambicana, focando no primeiro lugar os problemas de género e a condição de mulher moçambicana. Embora, bem como Paulina Chiziane, a autora recuse ser etiquetada feminista, ela através da escrita feminina inscreve o sujeito feminino no cânone masculinizado. Ela própria avisa que as autoras moçambicanas não são bastante respeitadas e valorizadas. Entre outras, a autora, bem como Chiziane, destaca a sua própria avó como uma das influências literárias, pois ela ensinou-lhe a arte da literatura oral. Esse facto pode parecer efémero, mas na verdade é o ato de inscrição do agente silenciado feminino na história. Ela também exprime uma certa aversão pela imagem de África vista como mãe, que ainda encontramos na poesia de Noémia de Sousa porque já tem consciência da heteronormatividade reprodutiva do discurso nacionalista. Além disso, ela acha que o discurso feminista frequentemente vitimiza a mulher como agente e assim exclui-a das relações do poder, que já tentámos mostrar na introdução. Para a nossa análise escolhemos a história curta “O Sonho de Alima”, um dos seis contos publicados no livro “Os Olhos da Cobra Verde” em 1997. A protagonista do conto é Alima Momade, cujo sonho maior é a educação que se realizará só quando Alima completar os seus quarenta e tal anos. Através da personagem principal do conto, Momplé chama atenção para os problemas ligados ao acesso aos direitos humanos femininos, que parcialmente explica a exclusão das autoras do domínio literário (escrito). Nesta interpretação, a representação do feminino que encontramos no conto “O Sonho de Alima” torna-se extremamente importante e necessária e serve como um ponto de resistência ao sistema patriarcal. Momplé vai partir do espaço privado, que normalmente é reservado para o sujeito feminino, e vai usá-lo como o ponto de grito, ou seja, o ponto de emancipação feminina e a construção da sua individualidade. Igualmente, a autora refere-se aos ritos de iniciação, sobre os quais vamos falar mais no contexto do romance “Niketche: uma história de poligamia”. A diferença entre a realidade e a construção da identidade feminina africana (em comparação com a realidade ocidental) vê-se na atitude de Alima, bem como a do marido e da família dela, em relação a sua esterilidade. Aqui vemos que a maternidade é um ponto quase essencial na formação identitária do sujeito feminino africano. Quando o marido recusa aceitar a realização do seu sonho, Alima vai deixá-lo. Aqui vale salientar a rotação da matriz heteronormativa, com que ainda mais se sublinha a divisão tradicional dos papéis de género: embora na maioria dos casos o sujeito feminino fosse reduzido à esfera privada e a sua identidade fosse limitada ao papel de esposa, neste conto Alima é a única personagem que tem o nome e apelido, enquanto o marido é referido apenas como marido ou ourives. Com a recusa do marido da educação da Alima, segundo Anselmo

Peres Alós (2013), a autora sugere a recusa de educação como um mecanismo de assimilação. Além disso, a personagem de Alima representa uma mistura de valores tradicionais e modernos e é situada num contexto moçambicano pós-colonial. Vale salientar que se nota uma mudança na consciência do sujeito subalterno, que podemos ver em comparação com as representações do feminino na poesia de Noémia de Sousa.

Terceira autora que analisámos no subcapítulo 6.3. é Paulina Chiziane, que é considerada a primeira romancista feminina (negra) moçambicana com o seu romance “Balada de Amor ao Vento”, publicada em 1990. A autora fala dos problemas que enfrentou quando tentava afirmar-se no domínio literário, que têm a ver com o facto de ela ser mulher. Ela destaca que a mulher tem que trabalhar duas ou três vezes mais do que o seu parceiro masculino se pretende um reconhecimento igual. Muito consciente da condição atual do sujeito feminino na sociedade moçambicana, a autora vai usar essa posição subalterna como o ponto de partida nas suas obras e assim vai tentar, através da sua escrita feminina, transformar a realidade moçambicana. A receção negativa da escritora entre os escritores (masculinos) já afirmados, a atitude dela em relação à literatura e ao uso da língua, bem como a sua ação ativista, apontam ao caráter revolucionário e ao turno que marcou o surgimento da autora no âmbito da literatura moçambicana. É importante salientar que Chiziane recusa as etiquetas de feminista e romancista, porque considera a escrita um espaço de liberdade. Como já foi dito, ela também nomeia a sua própria avó como uma influência literária e diz que é apenas uma *contadora de histórias*. Esse ato podemos interpretar como político, quando lembramos que autodefinição e autonomização significa poder. Além disso, a sua recusa de etiqueta feminista autora associa com o facto de o feminismo ser estigmatizado, que de novo levanta as perguntas de opressão patriarcal. Paulina Chiziane não se quer identificar como feminista também porque acha o conceito de feminismo um fenómeno ocidental.

Para a nossa análise seleccionámos o romance bem complexo, “Niketche: Uma História de Poligamia”, publicado em 2002. A feminista pós-colonial Ketu Katrak (2016) acha que a divisão em esferas pública e privada, tão como a exclusão das mulheres do domínio público é a herança da ideologia vitoriana que vê as mulheres como boas mães e esposas. Embora Katrak escrevesse do contexto indiano, podemos aplicar a sua teoria na sociedade moçambicana. Portanto, Paulina Chiziane situa as protagonistas das suas obras na esfera privada, que podemos ver no romance “Niketche”. Mas ela vai partir desse contexto para emancipar as suas personagens, formando assim a escrita feminina subversiva. Para além disso, ela vai inscrever a maternidade e a sexualidade nas relações do poder, descrevendo-as

de uma perspetiva feminina e tornando-se assim a primeira escritora moçambicana que livremente fala da sexualidade feminina. Rodrigues e Sheldon (2010) consideram que o íntimo narrado no romance “Niketche” torna-se inseparável do político, ou seja, público. Portanto, segundo elas, o romance podia ser visto como mulherista. Para além disso, elas notam uma mudança nas representações do feminino através da história da literatura moçambicana. Enquanto o privado na poesia de Noémia de Sousa encontramos na periferia do interesse, nas obras de Lília Momplé e de Paulina Chiziane é localizado no centro do discurso. Momplé e Chiziane pretendem expor um mundo escondido da esfera privada da sociedade, isto é, um mundo escondido do sujeito feminino. Enquanto na poesia engajada de Noémia de Sousa o corpo feminino é posto no serviço do projeto da nação, nos trabalhos literários de Momplé e Chiziane existem umas tendências de apropriação do corpo e a sexualidade feminina e de construção da mulher como sujeito através de investigação da esfera íntima.

O romance “Niketche” retrata as personagens do norte e do sul de Moçambique, querendo assim mostrar as grandes diferenças em termos de costumes que existem no país. A diferença maior que permeia o tema do romance é a matrilinearidade do norte e a patrilinearidade do sul, que se refletem nas atitudes e caracteres das personagens. Embora a protagonista Rami pensasse que o norte é mais liberal e trata a mulher com mais respeito, a narrativa mostrará que o país inteiro tem que repensar o modo de tratamento do sujeito feminino e é isto que a autora tenta consciencializar. O romance trata a situação atual de poligamia, que também é aceite de formas diferentes no sul e no norte do país. Rami assim descobre depois de vinte anos de matrimónio que o seu marido Tony tem quatro amantes e que pratica poligamia. Confrontando Tony, Rami vai insistir que ele reconhece todas as amantes (Julieta, Luísa, Saly e Mauá), bem como os seus filhos. Embora a própria autora não concordasse com a prática de poligamia, a representação desse fenómeno cultural não é simplificada. A poligamia é mostrada como um sistema opressivo, mas evita-se a representação monolítica e vitimização do sujeito feminino. Rami não é construída como objeto-vítima, mas é descrita como uma personagem complexa, que vai formar uma espécie de comunidade feminina emancipatória dentro de um sistema opressivo patriarcal. Vemos a inadequação das metodologias feministas ocidentais quando se trata das realidades africanas na problematização da incapacidade de Eva engravidar, que já vimos na análise do conto da Lília Momplé. “Niketche” também levanta as perguntas de dependência económica da mulher na sociedade moçambicana, que serve como ponto de mudança – Rami vai iniciar a prática de *xitique* que vai permitir às

mulheres tornarem-se independentes economicamente e, conseqüentemente, emocionalmente e pessoalmente em geral. Chiziane assim emancipa a protagonista Rami, que muda o mundo que a rodeia e transfere as outras personagens das margens para o centro do poder. O romance fala também de outros costumes e práticas tradicionais, como *lobolo* que, depois da independência, também começou a ser um mecanismo de opressão de mulheres. Além disso, fala-se de ritos de iniciação que se ligam a sexualidade feminina moçambicana. Aqui vale chamar à atenção a representação de sexualidade africana que muitas vezes no contexto ocidental é reduzida a uma única representação de mutilação genital. Signe Arnfred (2011) através da sua investigação no contexto local moçambicano conclui que as práticas de iniciação presentes em Moçambique, por exemplo *puxamento* (ou mais popular, *lulas*), isto é, alongamento da *lábia menora*, não é considerada opressiva, mas pelo contrário, é vista como um espaço de energia feminina apoiante e muitas vezes subversiva. Ifi Amadiume (n.d.) acha que as mulheres, como guardiãs de cultura na história, começaram os ritos de iniciação como forma de preparação e proteção, que serviu também como um modo de acesso a poder. Paulina Chiziane confirma essa visão dos rituais de iniciação, retratando o órgão genital feminino como a riqueza do mundo, e o rito de iniciação como a viagem no centro desta riqueza. Essa apropriação da sexualidade feminina podemos interpretar usando a teoria de exílio de Edward Said (2002), de que escreveu também e Ketu Katrak (2006). Assim podemos designar os sujeitos femininos como internamente exilados no sistema patriarcal, e se ligássemos o exílio com o nacionalismo, podemos ler o romance “Niketche” como a demanda para aceitação e inscrição do sujeito feminino no discurso moçambicano nacional. O momento crucial que representa uma espécie de culminação de subversividade no romance é a dança de *niketche*, que marcou no nível literal e metafórico, a maturidade sexual feminina das protagonistas e, portanto, o momento em que a mulher se torna mulher.

Como tentamos mostrar, todas as obras escolhidas para a análise são subversivas e tratam da condição do sujeito feminino na sociedade moçambicana. Através das obras escolhidas pretendemos também ilustrar o desenvolvimento da consciência do sujeito subalterno, sempre partindo do contexto local necessário para interpretação adequada, respeitosa e consciente dos perigos e riscos que surgem quando falamos de realidade africana moçambicana.

1. Predmet i ciljevi

Ovaj rad bavit će se proučavanjem književnih djela mozambičkih autorica iz kolonijalnog i postkolonijalnog razdoblja: pjesnikinjom Noémijom de Sousom i spisateljicama Lílíjom Momplé i Paulinom Chiziane. Iako postoji mnogo teorijskih perspektiva s pomoću kojih bi se moglo analizirati dotičnu književnost i njoj pripadajuća književna djela, ograničit ćemo se ponajprije na feministički teorijski pristup, pridajući neprijepornu važnost (post)kolonijalnom diskursu u kojem se mozambička književnost i razvila. Nastojat ćemo ponuditi što cjelovitiji prikaz konteksta i uvjeta u kojem su književna djela nastala, imajući na umu nezaobilazni utjecaj koji je na sve luzofonske afričke književnosti ostavio portugalski imperijalizam koji će službeno završiti tek kasne 1974. godine, kao i borbu za pravo na vlastiti izričaj, samopropitivanje i autentičnost, pitanja koja su zacrtala put mozambičke književnosti. U obzir valja uzeti i položaj ženskog subjekta u mozambičkom društvu, a zatim i književnosti te problematizirati fenomen ženskog pisma uopće. Također, cilj ovoga rada je pokušati pronaći pravi metodološki pristup mozambičkoj književnosti ženskog pisma, ne podliježući neokolonijalističkim, neoimperijalističkim, objektivizirajućim i eurocentričnim stupicama od kojih mu prijeti opasnost, kao i dovesti u pitanje ideju globalnog feminizma, ponajprije supostavljajući tendencije afričkih feminizama nasuprot zapadnjačkim feminizmima, ne zaboravljajući podrijetlo i kontekst kojemu svaki od njih pripada.

Nastojat ćemo govoriti o ovoj tematici imajući na umu sve probleme i specifične okolnosti koje se nameću kada govorimo o književnostima i feminizmima(!) Trećega svijeta¹. Budući da smo svjesni privilegiranog položaja u kojem se nalazimo, pokušat ćemo ga iskoristiti u svrhu imenovanja problema mozambičkih afričkih žena izbjegavajući paternalizam, klasni i rodni hegemonizam i intelektualni neokolonijalizam. Usprkos nemogućnosti da diskurs bude neutralan, smatramo da je naša istraživačka odgovornost da pristupimo predmetu ovoga rada prije svega samokritično, ne izbjegavajući teška pitanja na koja možda nemamo odgovor, kao i da iznosimo problematiku kritički, no iznimno savjesno i s velikim senzibilitetom. S obzirom na osjetljivost ove teme, nastojat ćemo joj pristupati s najviše poštovanja, uvažavanja i razumijevanja. Osjetljivošću i kompleksnošću tematike opravdavamo i pomalo preopćenit naslov ovoga rada, zbog čega je možda potrebno posebno istaknuti da se bavimo razvojem svijesti potlačenog ženskoga subjekta i reprezentacija ženstvenosti unutar mozambičke književnosti. No, prije nego započnemo s analizom, valja istaknuti okolnosti i specifične

¹ Ovaj naziv koristit ćemo u geografskom smislu.

probleme koji se nameću kao nezaobilazni kada razgovaramo o afričkim književnostima (pluralitet!), a koji će obilježiti cjelokupni metodološki pristup ovoga rada.

2. Specifični problemi i okolnosti

Unatoč neupitnim najboljim namjerama, kod bavljenja ne-zapadnjačkim kulturama ili književnostima postoji opasnost od implementacije eurocentričnih tendencija koje nerijetko odišu intelektualnim ili kulturnim imperijalizmom. U središte analize dolazi Drugost, s čijim se identitetom ne znamo nositi, niti ga znamo prihvaćati, niti pak imamo njegovu cjelovitu sliku. Subjekta se često objektivizira svođenjem na plošnu sliku, a mnoge su od pridanih mu karakteristika zapravo projekcije ili pretpostavke onoga tko govori (piše), a ne on sam. Primjerice, često se govori o afričkoj književnosti ili afričkoj kulturi, pri čemu se afrička kulturna i književna raznovrsnost i mnogobrojnost svodi na stereotipiziranu, oskudnu, plošnu projekciju onoga što Zapad smatra da bi Afrika trebala biti ili pak onoga što mu je servirano putem (zapadnjačkih) medija da Afrika jest. Apsurd takvih, često nepreispitivanih pretpostavki nerijetko uviđamo tek kada ih preokrenemo – bi li nam bilo prihvatljivo raspravljati o europskoj književnosti kao monolitnom fenomenu i etiketirati Shakespearea, Baudelairea i Držića kao europske književnike, ne obraćajući pozornost na pojedinačne kontekste iz kojih su došli? Poistovjećujemo li probleme žena u Hrvatskoj s, na primjer, problemima žena u Švicarskoj ili Švedskoj? Ili, ako hoćemo, možemo li govoriti o problemima „europske žene“? Budući da se ovaj rad primarno usredotočava na mozambičku književnost kroz prizmu feminističke kritike, valja naglasiti da je ono čemu ne želimo pribjeći upravo to stereotipizirano viđenje „žene Trećega svijeta“ kao jedinstvene, monolitne reprezentacije o kojoj govori indijska postkolonijalna feministica Chandra Mohanty:

„What I wish to analyze is specifically the production of the “ThirdWorld woman” as a singular, monolithic subject in some (Western) feminist texts. The definition of colonization I wish to invoke here is a predominantly discursive one, focusing on a certain mode of appropriation and codification of scholarship and knowledge about women in the Third World through the use of particular analytic categories employed in specific writings on the subject that take as their referent feminist interests as they have been articulated in the United States and Western Europe.“ (Mohanty, 2003, str. 17)

Time stvaramo dvodimenzionalnu sliku subjekta kao Drugoga o kojem govorimo, sliku kojoj pridajemo sve unaprijed pretpostavljene formule te reproduciramo pretpostavku podjele na *Mi* i *Oni*, smještajući same sebe u povlašteni položaj *arogantnog intelektualca* o kojem govori Gayatri Spivak (2011) . Kao što kaže Mohantyjeva (2003), tim pristupom ponovno

produciramo i učvršćujemo odnos moći pribjegavajući hegemonijskom imperijalizmu, ujedno konstruirajući implicitnu reprezentaciju nas samih:

„[...] produces the image of an "average ThirdWorld woman". This average Third World woman leads an essentially truncated life based on her feminine gender (read: sexually constrained) and her being “Third World” (read: ignorant, poor, uneducated, tradition-bound, domestic, family-oriented, victimized, etc.). This, I suggest, is in contrast to the (implicit) self-representation of Western women as educated, as modern, as having control over their own bodies and sexualities and the freedom to make their own decisions.“ (Mohanty, 2003, str. 22)

Potrebno je preispitivati i dovoditi u pitanje pretpostavke preko kojih obično prelazimo bez daljnjeg razmišljanja. U ovom slučaju, što znači biti „prosječnom ženom Trećega svijeta“? Možemo li govoriti o „prosječnoj ženi Prvoga svijeta“? I ako možemo, koliko nam je ona kao kategorija korisna u bilo kakvoj kritičkoj analizi? Nigerijska književnica i feministica Chimamanda Ngozi Adichie (2009) u svojem govoru na *TEDtalk* platformi upozorava na opasnost od jedne jedine naracije, one jedne jedine fragmentirane reprezentacije nama nepoznatog koju smo usvojili i zbog koje sve ostalo doživljavamo kao atipično za taj kontekst². Također, valja se sjetiti da je svaki diskurs političan i ovisan o društvenom, političkom, povijesnom, ekonomskom kontekstu iz kojeg polazi te da će na neki način zauzeti i izražavati političko stajalište. Važno je također u obzir uzeti i kontekst pozicije iz koje se govori, jer uvjeti u kojima djelujemo određuju naše djelovanje. Naše je obrazovanje jedan od tih uvjeta koji oblikuju naše stajalište. Primjerice, ovaj će rad pokušati izbjeći sve do sad spomenute stupice, no već samo (eurocentrično) zapadnjačko obrazovanje kojeg je on rezultat na neki je način odredilo njemu imanentne stavove, interese i pogled na svijet uopće. Drugim riječima, sam kontekst u kojem je nastao utječe na diskurs te ga određuje. To nas dovodi do niza pitanja koja ne bi trebalo ostaviti po strani kada se radi o bavljenju ne-zapadnjačkim kulturama i književnostima: Tko govori ili piše i o kome se piše? Na koji način i zašto se piše? Tko koga reprezentira i tko govori za koga ili umjesto koga? Može li ih se, ako govorimo o potlačenim subjektima, reprezentirati i govoriti za njih/u njihovo ime? Ako ne može, imaju li oni svoj glas? Također, pitanje koje se nameće jest možemo li uopće govoriti o

² Nigerijska autorica Chimamanda Adichie je na *TEDtalks* ispričala priču kako je, raspravljajući o svom romanu „Purpurni hibiskus“, od nekog studenta u SAD-u dobila komentar da mu je zaista žao što su svi muškarci u Nigeriji agresivni zlostavljači poput lika oca iz njezinog romana, na što mu je ona dovitljivo odgovorila da je čitala roman po imenu *Psycho* i da joj je iskreno žao što su svi američki muškarci serijski ubojice i psihopati. Ponovno, apsurd situacije uviđamo tek njezinim obrtanjem.

neutralnosti ili objektivnosti bilo kojeg diskursa uzmemo li u obzir obrazovanje, političnost i politički stav onoga tko govori, piše ili reprezentira? Drugim riječima, možemo li uspjeti u neutralnom pristupanju ženskom pismu u mozambičkoj književnosti ako polazimo s privilegirane pozicije bjelkinje koja pripada srednjoj klasi u Hrvatskoj? Čini se da je svijest o privilegiranosti i vlastitom položaju prvi korak ka uvažavanju i otvaranju prostora ravnopravnosti. No je li to dovoljno? Možemo li raspravljati o istinskom (ženskom) sestrinstvu ili solidarnosti? Jer (ženska) solidarnost je ponovno projekcija, ako je izgrađena na temeljima *sociološkog pojma „jednakosti“ [našeg] ugnjetavanja* (Mohanty, 2003, str. 22), na temeljima koje su postavile spolno, rodno, klasno i rasno privilegirane zapadnjačke žene. Ne izjednačavamo li time probleme svih žena s problemima zapadnjačkih žena, zanemarujući pojedini povijesni, politički, ekonomski, društveni, a naposljetku i kulturni kontekst? Ne objektiviziramo li tako ženski subjekt, izjednačavajući sve „potlačene“? Ne polazimo li zapravo isključivo od svog (zapadnjačkog) iskustva? Možemo li, tako postavljajući stvari, govoriti o globalnom feminizmu? Od vremena Drugoga vala feminizma situacija se prilično promijenila, feministički pokret heterogeniji je i ne zastupa više isključivo bijelu ženu iz srednje klase. No ako su, riječima Gayatri Spivak, *bijeli muškarci spašavali smeđe žene od smeđih muškaraca* (Spivak, 2011, str. 122), nisu li njihovo mjesto sada zauzele bijele žene koje su se proglasile oslobođenima i stoga u stanju da oslobode svoje manje sretne sestre, osobito one u Trećem svijetu (hooks, 2004, str. 64)? Kako koristiti feministički diskurs o jednakosti, a da on nije samo krinka neokolonijalnom paternalizmu i reafirmaciji vladajuće paradigme unutar kapitalističkog bijelog patrijarhata? Kako ne reproducirati, već putem samih vlastitih kulturnih obrazaca i obrazovanja usvojenu dihotomiju *Mi i Oni*, ako konstruiramo razlike u karakteristikama „žene Trećega svijeta“? Jer, kako kaže Mohanty, kategorija „žene Trećega svijeta“ nosi karakteristike religioznosti (neprogresivnosti), orijentiranosti na obitelj (tradicionalnosti), pravne nepismenosti (ne bore se za svoja prava), analfabetizma (neukosti), usmjerenosti na privatnu sferu (nazadnosti), i ponekad revolucionarnosti (njihova zemlja ratuje, pa se moraju boriti) (Mohanty, 2003, str. 40).

Također, aspekt feminizma koji se ne bi trebao zanemariti jest klasni aspekt, o kojem govori bell hooks. Ona smatra da je feministički diskurs izrazito problematičan u vidu postavljanja i imenovanja problema jer se mnoge feminističke aktivistice i teoretičarke teško odriču svog klasnog elitizma:

„Patrijarhat središnjih tokova pojačao je ideju kako su problemi žena iz klasno privilegiranih grupa jedini kojima je vrijedilo poklanjati pozornost. (...)“

Feministička nastojanja da se ženama zajamči društvena jednakost s muškarcima vlastite klase skladno su se podudarala s bijelim, nadmoćnim, kapitalističkim, patrijarhalnim strahovima da će bijela moć nestati ako nebijeli ljudi steknu jednak pristup ekonomskoj moći i povlasticama.“ (hooks, 2004, str. 59)

Zapravo, kao najveći problem, kada govorimo o klasama i klasnom elitizmu, nameće se odustajanje od (feminističke) borbe protiv klasne privilegiranosti i borbe za jednakost kada se stekne veći klasni status i moć. Iako bell hooks govori o feminizmu kao povećanju bijele moći primarno u kontekstu Sjedinjenih Američkih Država, čini se da možemo govoriti o tome i kao o globalnom fenomenu. Osim već spomenutog, problematično je što se zapadnjačke žene nalaze, posredno, na svojim klasno privilegiranim pozicijama *jer bijeli, nadmoćni patrijarhat porobljuje i/ili podčinjava mase žena Trećega svijeta* (hooks, 2004, str. 62). Drugim riječima, ne možemo govoriti o pravom feminizmu, solidarnosti ili sestrinstvu ako istovremeno zanemarujemo izvore i razloge vlastite privilegiranosti i klasne moći. U svojoj postkolonijalnoj i feminističkoj analizi romana *Jane Eyre* i *Široko Sargaško more*, Gayatri Spivak kritički uspoređuje položaj lika Antoinette/Berthe i Jane Eyre, zaključujući da Bertha

„(..) mora odigrati svoju ulogu, uprizoriti transformaciju svoga „jastva“ u to imaginarno drugo, zapaliti kuću i ubiti se, i to zato da bi Jane Eyre mogla postati znamenitom individualisticom i feministicom u britanskoj književnosti.“ (Spivak, 2002, str. 346)

Dok Spivak to čita kao alegoriju „općeg epistemičkog nasilja koje vrši imperijalizam, kao konstrukciju kolonijalnog subjekta koji sâm sebe žrtvuje radi glorifikacije društvenog poslanstva kolonizatora“ (Spivak 2002, str. 346-347), analogija vrijedi i za odnos (zapadnjačkog) feminizma prema afričkim subjektima.

Također, valja obratiti pažnju i na specifični kontekst subjekta s kojim solidariziramo. Mohanty (2003) zaključuje da ne možemo graditi žensku solidarnost (sestrinstvo) na temeljima roda, već na pojedinoj, konkretnoj povijesnoj i političkoj praksi i analizi, težeći *dekolonizaciji feminizma*. Također, smatra da do objektivizacije subjekata ne dolazi ako koristimo „afričke žene“ kao opisni termin. Tek je korištenje monolitne reprezentacije „afričke žene“ problematično: „It is when “women of Africa” becomes a homogeneous sociological grouping characterized by common dependencies or powerlessness (or even strengths) that problems arise — we say too little and too much at the same time.“ (Mohanty, 2003, str. 25)

Sagledavajući „afričke žene“ kao grupu, već spomenuta analiza pojedinačnog konteksta subjekta postaje nemogućom. Dakle, da ne bismo podlegli kulturnom, ekonomskom, političkom i društvenom redukcionizmu, važno je krenuti od lokalnog konteksta i sagledati na koji način, iz kojih razloga i pod kojim se utjecajima u toj sredini oblikuje ženski subjekt.

3. Kontekst

3.1. Geografski, povijesno-politički i ekonomski kontekst

Mozambik je zemlja površine od oko 800 000 kilometara kvadratnih (radi lakše predodžbe možemo je usporediti s površinom Njemačke i Francuske zajedno). Smješten je na jugoistoku Afrike čija obala ima izlaz na Indijski ocean (Mozambički kanal koji ga dijeli od Madagaskara), a njegov je glavni grad Maputo (nekada Lourenço Marques). Graniči s Južnoafričkom Republikom, Svazijem, Zambijom, Zimbabveom, Malavijem i Tanzanijom. Mozambički teritorij presijecaju rijeke Zambezi i Save, dijeleći ih na sjevernu, centralnu i južnu regiju. Podijeljen je u deset provincija, od kojih sjeverni dio obuhvaća Cabo Delgado, Niassu, Zambeziju i Nampulu, centralna regija Tete, Sofala i Manica, dok u južni dio spadaju Gaza, Inhambane i Maputo. S obzirom na zamršen politički, kulturološki, etnički i religijski mozaik prisutan u ovoj zemlji, za svaku regiju karakteristična je drukčija slika društva. Na sjeveru su prisutni narodi Yao, Maravi, Maconde i Macua-Lomwe, u centralnom dijelu Nguni, *Povos do baixo Zambeze* i Xon-Karanga, a na jugu Tonga, Chope i Tsonga. Mozambik se danas ubraja u najsiriromašnije zemlje na svijetu³, što je popraćeno i visokim stupnjem nepismenosti (prema Arnfred (2011) sedamdesetih godina prošlog stoljeća taj je postotak iznosio više od 90%), velikim brojem oboljelih od AIDS-a (2002. godine 12%), visokom stopom nataliteta i mortaliteta – svake tri minute umire jedno dijete (Iglésias, 2007, str. 143), još uvijek golemom miniranom površinom zemlje itd.

Mozambik je koloniziran krajem petnaestog, odnosno početkom šesnaestog stoljeća, kao i mnoge druge zemlje u okviru imperijalističkog prekomorskog pokreta Velikih otkrića. U samom začetku globalizacije i kapitalizma koji su predvodili upravo Portugalci, teritorij današnjeg Mozambika pokoren je 1530. godine. U prvom redu iskorištavala se jeftina radna snaga, koja se, doduše, otkupljivala uz pomoć domorodačkih plemenskih poglavica, te prevozila u Brazil na brodovima, u nehumanim uvjetima. Mozambičkom radnom snagom okorištavali su se i Britanci, iskorištavajući je pak za područje Sjeverne Amerike (odnosno Sjedinjenih Američkih Država). Portugalci su kasnije, kao i u svim ostalim koloniziranim teritorijima, postupno nametali kršćansku religiju, zapadnjačke običaje i kulturu, i tako

³ Prema podacima Human Development Reporta, *Human development indeks* iznosi 0.418, a rangom je 181. zemlja. Za usporedbu, HDI Republike Hrvatske iznosi 0.827, a rangom je 45, dok je primjerice Njemačka rangom 21., a njen HDI iznosi 0.926. HDI je prosjek triju indikatora: dugovječnosti, stupnja obrazovanja i životnog standarda (Leigh Disney, 2008, str. 8)

uvjetovali kolonizirani subjekt osjećajem kulturne, religijske i civilizacijske inferiornosti. Domorodačkom je stanovništvu naturana slika bijelog kolonizatora kao donositelja pismenosti i obrazovanja, kao izbavitelja iz mraka neznanja i kao superiorne rase, što je, uz mnoge druge mehanizme, bio način obezvrjeđivanja identiteta koloniziranog subjekta i oslabljivanja potencijalne pobune protiv kolonizatora.

U dvadesetom stoljeću, s početkom u vladavini zloglasnog portugalskog diktatora Antónija de Oliveire Salazara (*Estado Novo*; 1926.-1974.), mnogo Portugalaca iseljava u prekomorske provincije ili *Províncias Ultramar* (status koji su nakon Drugog svjetskog rata imale portugalske kolonije). Pod utjecajem socijalističkih ideja koje se šire Afrikom polovicom dvadesetog stoljeća, a vjerojatno i pod utjecajem doseljavanja novih *bijelih* imigranata, politička se situacija polagano zaoštrava. Istovremeno, mnogo se mladih ljudi želi obrazovati, a budući da afričke kolonije nisu imale gotovo nikakvu infrastrukturu općenito, a time ni obrazovnu infrastrukturu niti mogućnosti za visoko školovanje, mladi odlaze na fakultetsko školovanje u Europu, poglavito u prijestolnicu portugalskog carstva, Lisabon. S obzirom na to da se na jednom mjestu tako našlo mnogo studenata iz prekomorskih teritorija koji su već bili upoznati sa socijalističkim idejama, subverzivni pokreti i u početku pritajena borba za oslobođenje kolonija počinju jačati, a kulminirat će u mirnoj Revoluciji karanfila 25. travnja 1974. godine kojom sve portugalske kolonije dobivaju status slobodnih zemalja. Usporedno s time, u raznim se (još neoslobođenim⁴) kolonijama organiziraju oslobodilački pokreti, tj. oslobodilačke fronte. U Mozambiku se 1962. godine osniva oslobodilački pokret FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique). FRELIMO se, kao i ostali oslobodilački pokreti, borio protiv kolonizatora, no možda nije naodmet spomenuti da se kroz oslobodilačku borbu ispoljavala izrazita rasna segregacija u kojoj je na površinu izašlo sve što se u domorodačkom stanovništvu taložilo četiri i pol stoljeća. Bijelo je stanovništvo bilo viđeno kao neprijatelj, kao agresor i protiv njega se trebalo boriti⁵. Drugim riječima, domorodačko se *crno* stanovništvo (kolonizirani) borilo protiv *bijelih* neprijatelja uljeza, istjerujući ih nazad u Portugal, čime će oni postati portugalske izbjeglice ili *retornados* (povratnici). Usprkos deklarativnoj pobjedi pacifizma u samom Portugalu koju je donijela Revolucija karanfila, bivše kolonije (Mozambik i Angola) nastavljaju ratovati, našavši se sada u građanskom ratu. Veliki dio razloga građanskih ratova čini i gotovo pravocrtna, povijesno i društveno neutemeljena i apsolutno proizvoljna raspodjela afričkog teritorija na Berlinskom kongresu

⁴ Većina ostalih kolonija dobila je status neovisnosti nakon Drugog svjetskog rata.

⁵ To je na neki način paradoksalno jer je većina tog stanovništva emigrirala iz daleko konzervativnije prijestolnice vidjevši u Africi mogućnost boljeg života.

1885. godine, kada su se u jednu državu nasumično "zatvarala" najrazličitija plemena koja su imala svoje vlastito unutarnje društveno uređenje i hijerarhiju i koja se nisu nužno nalazila u prijateljskim odnosima s ostalim plemenima koja su također postala dijelom te države (kolonije). Ipak, jasno je i kako veliki dio razloga građanskog sukoba čini i to da su se dekolonizirani, konačno slobodni narodi, po prvi puta (nakon pet stoljeća!) našli u mogućnosti da se međusobno bore za vlast. Tako je građanski rat u Mozambiku, u kojem su se sukobljavali već spomenuti pokret FRELIMO i suprotan mu RENAMO, potrajao sve do 1992. godine, što znači, uzmemo li u obzir i rat za neovisnost, da je u Mozambiku rat bjesnio punih tri desetljeća. Kasnih osamdesetih godina dvadesetog stoljeća došlo je do zaokreta u mozambičkoj vladi – socijalizam ustupa mjesto neoliberalnim ekonomskim politikama i SAP-u (*Structural Adjustment Programme*) koji djeluje pod vodstvom Svjetske banke (Arnfred, 2011).

Etnička, a time i kulturna raznolikost stanovništva također su važni kontekstualni čimbenici, a različiti su u južnoj, centralnoj i sjevernoj regiji Mozambika. Primjerice, Arapi su već stoljećima prisutni u sjevernoj regiji ove zemlje, a njihov se trag najviše očituje u vidu islamskih religioznih tendencija i svahili jeziku. Već od petnaestog stoljeća postojale su jake veze između indijskog portugalskog teritorija i Mozambika, a u dvadesetom stoljeću javlja se i priljev radne snage – dolaze i ne-portugalski Indijci trgovci, koji će ostaviti veliki trag na mozambičkoj ekonomiji. Osim Indijaca, u Mozambik dolazi i značajan broj Kineza. Miješanjem došljackog i domorodačkog stanovništva pojavili su se mulati (*mestiços*). Kao što smo već spomenuli, mnogo Portugalaca, većinom sa sjevera Portugala, pred vladajućim diktatorskim režimom imigrira u portugalske kolonije, pa tako i u Mozambik, nakon Drugog svjetskog rata u potrazi za boljim uvjetima života.

U kompleksnu etničku sliku umiješala se i religija. Zbog već spominjanih Arapa veliki dio stanovništva na sjeveru je islamske vjeroispovijesti, a prisutni su i katoličanstvo i protestantizam koji su se širili putem njima svojstvenim, civilizatorskim Misijama. Važno je također naglasiti da se različite religije različito odnose prema tradicionalnoj kulturi i ritualima mozambičkog stanovništva, što se posredno odražava i na položaj žene u društvu.

3.2. Književni kontekst i pitanje jezika

Kada govorimo o mozambičkoj književnosti ili umjetnosti općenito, moramo obratiti pažnju na lokalni kontekst. Stanovništvo Mozambika koristi se s četrdeset i tri jezika, od kojih samo

portugalski ima status službenoga jezika zemlje. Mnogi ga vide i kao jezik agresora te se njegovoj upotrebi (pogotovo u književnom kontekstu) nevoljko pribjegavalo, tim više što se njegova upotreba kosila s idejom o autentičnoj afričkoj književnosti. S druge strane, portugalski jezik jedini je od raspoloživih nudio univerzalnost, razumljivost, pristup široj publici, dostupnost većem broju recipijenata, relevantnost na međunarodnoj književnoj sceni, mogućnost prevođenja i tako dalje. Mozambički su autori stoga prihvatili jezik kolonizatora kao medij, no koriste ga subverzivno. Uz cjelokupnu mozambičku književnost veže se i, Bhabhinim riječima, *naracija nacije*. Mozambički autori smatraju da će osjećaj nacionalnog jedinstva i povezanosti izgraditi tek upisivanjem vlastite *autentične* naracije mozambikanstva koja će nadomjestiti kolonijalizmom izbrisanu povijest i mitove oko kojih se inače gradi nacija. Geoffrey Bennington piše: „(...) for we undoubtedly find narration at the centre of nation: stories of national origins, myths of founding fathers, genealogies of heroes. At the origin of the nation, we find a story of the nation's origin.“ (Bennington, 1990, str. 121) Mozambički pisci tako će izgradnjom mitova u književnom imaginariju ponovno pripovijedati povijest, ovaj put iz vlastite perspektive, oko koje će se graditi osjećaj nacionalnog identiteta. Tako su unošenje elemenata kreolskih i domorodačkih jezika i upotreba neologizama samo neki od načina jezičnih intervencija koja postaju dijelom pronalaska i (pre)ispisivanja mozambičkog kulturnog, kao i nacionalnog identiteta. Važna je i inkorporacija tradicionalne usmene predaje, legendi i mitova u književnost, na čemu inzistiraju mozambički autori. Kao najbolji primjer ističe se svjetski poznat i nagrađivani mozambički pisac, Mia Couto, koji je vlastitim jezičnim intervencijama unutar književnih djela osvijestio služenje jezikom i krenuo ka novoj mozambičkoj jezičnoj i književnoj realnosti te autentičnom kulturnom identitetu (*moçambicanidade*). Iako mu se u početku predbacivalo namjerno pogrešno jezično izražavanje unatoč savršenom poznavanju portugalskog jezika, svojom intervencijom potaknuo je velike polemike o upotrebi portugalskog jezika. U djelima svih triju autorica kojima se bavi ovaj rad također zamjećujemo iste tendencije. Sve tri autorice unose elemente iz usmenih tradicija i domorodačkih kultura pišući mozambičkim varijetatom portugalskog jezika koji odgovara jezičnoj stvarnosti Mozambika (primjerice, motiv *xituculumucumba* u pjesmi *Djevojke s pristaništa* Noémije de Souse, motiv inicijacijskih rituala i produživanja klitoris u priči *Alimin san Lili* Momplé, motiv *niketchea* prisutan već u naslovu romana Pauline Chiziane) te ih valja čitati unutar postkolonijalnog diskursa stvaranja vlastitog nacionalnog identiteta. Također, Lília Momplé i Paulina Chiziane kao izrazito jak utjecaj na svoja stvaralaštva ističu usmene predaje svojih baka. Potonja autorica iznimno važnim smatra i unošenje vlastitog

iskustva autora u književnost kao svojevrsnog *svjedočanstva* jer je takva naracija korak ka pisanju *nacije* (pisanju mozambikanstva), korak ka stvaranju mozambičkog identiteta koji, prema Paulini Chiziane, postoji tek u skici. Tako Chiziane piše o onome što zna: „... eu nasci no chão, eu venho do chão, então é o chão que eu conheço, mais nada, e é esse chão que eu vou escrever, não vou inventar alguma coisa que não faz parte de mim.”⁶ (Leite, Khan, Falconi, Krakowska, 2012, str. 185) Chiziane kao veliki problem izdvaja i rascjepkanost države na regije koje se međusobno gotovo uopće ne dotiču niti pak osjećaju identitarnu povezanost. S obzirom na to da prema tome mozambička nacija ili osjećaj nacionalnog identiteta gotovo uopće ne postoji, autorica smatra da književnost u tome mora imati primarnu ulogu.

Osim jezika, valja skrenuti pažnju na sama sredstva potrebna za bavljenje književnošću (bilo da se radi o pisanju, bilo o čitanju). Uz već spominjanu visoku stopu nepismenosti stanovništva, tek rijetkih i siromašnih knjižnica, problema jezika na kojem se piše, izostanak prevoditeljskih, književnih i uopće umjetničkih institucija, često je veliki problem i fizički nedostatak papira. Dakle, možda je opet potrebno naglasiti, afričke se književnosti kao subjekt u ovom, u usporedbi sa zapadnjačkim, nama izmještenom kontekstu, susreće sa sasvim drukčijim teškoćama i preprekama koje treba uzeti u obzir, nastojeći ne *zaglaviti unutar rasprave o proizvodnji Drugoga* (Spivak, 2011, str. 94).

3.3. Položaj žene u mozambičkom društvu i feminističke tendencije u Mozambiku

Nakon postignute nacionalne neovisnosti, ljevičarska stranka na vlasti FRELIMO posvetit će se uvođenju nukleusne, monogamne obitelji sastavljene od muškarca, (jedne) žene i njihovih potomaka te stvaranju Novog čovjeka (*o Homem Novo*) putem raznih intervencija u narodu. Oni će 1973. godine, kombinacijom LIFEMO-a (*Liga Feminina Moçambicana*) i DF-a (*Destacamento Feminino*) osnovati i organizaciju OMM (*Organização da Mulher Moçambicana*) s kojom će kroz razvojnu politiku započeti borbu protiv tradicionalnih kulturnih fenomena i običaja kao što su miraz (*lobolo*), poligamija ili inicijacijski rituali (pod sloganima *abaixo lobolo*, *abaixo poligamia*, *abaixo ritos de iniciação*⁷), koji su viđeni kao opresivni izvor rodne nejednakosti. Iako osnovana s ciljem borbe za interese i prava farmera i

⁶ “Rodila sam se na zemlji, dolazim iz zemlje, dakle zemlju i poznajem, i ništa više, stoga ću tu zemlju i pisati, neću izmišljati nešto što nije dio mene.”

⁷ Dolje s mirazom, dolje s poligamijom, dolje s inicijacijskim ritualima.

proizvođača, u borbi za rodnu jednakost i ženska prava ističe se i *União Geral das cooperativas*. FRELIMO će uz društveno oslobođenje i napredak, kao veliki društveni cilj propagirati i oslobođenje i emancipaciju žena⁸, koju će isticati čak i prvi mozambički predsjednik Samora Machel (ujedno i jedan od osnivača stranke FRELIMO): „A libertação da mulher é uma necessidade da Revolução, garantia da sua continuidade, condição do seu triunfo.“⁹ (Iglésias, 2007, str. 141) Iako su ideje rodne jednakosti koje je promovirao FRELIMO bile važne za preispitivanje postojećih i konstrukciju novih ženskih identiteta među samim ženskim subjektima, ispostaviti će se da je cjelokupna politika rodne jednakosti bila tek u službi ratne regrutacijske politike (žene su u Mozambiku aktivno ratovala unutar već spominjanog ženskog ogranka stranke FRELIMO *Destacamento Feminino*) te da će se ona nakon rata napustiti. Signe Arnfred, danas profesorica na Sveučilištu u Roskildeu u Danskoj, posvetila je značajan dio svog života Mozambiku, proučavajući ženske subjekte iz perspektive rodnih i feminističkih studija, ponajviše djelujući unutar OMM-a. Kao autorica koja je svoje svjetonazore i obrazovanje stjecala u zapadnjačkom kontekstu, ali s druge strane i upoznala lokalni mozambički kontekst provevši tamo velik dio svog života, preispituje razvojnu socijalističku politiku, pitanja poput odnosa moderniteta i tradicije i promišlja postojeće feminističke diskurse i njihovu primjenjivost na mozambičko društvo. Ona kritizira razvojnu politiku OMM-a u kojem je i sama djelovala jer je na temelju interakcije s mozambičkim ženama zaključila da razvojnu politiku velikim dijelom čine pretpostavke koje ne odgovaraju stvarnosti. U kontaktu s Mozambičankama saznala je da su rituali, protiv kojih su se zbog njihove opresivnosti borile organizacije za ženska prava, ženama (na sjeveru) zapravo prihvatljivi i da se zalažu za njihovu praksu:

„As far as I knew – my knowledge being based on OMM writings – these rituals were oppressive and humiliating, confirming women's subordinate position and total dependency of the man. (...) The contradictions in Cabo Delgado led for me to a serious destabilization of all preconceived ideas regarding women's emancipation. If these strong and eloquent women were defending rituals, which according to the general theory of women's emancipations were seen as oppressive and degrading, something had to be wrong somewhere!“ (Arnfred, 2011, str. 12)

⁸ Primarno se temeljeći na socijalističkom načelu jednakosti radnika kao temelju napretka – žena je jednako sposobna za rad (u Mozambiku i za rat) kao i muškarac.

⁹ „Oslobođenje žene je potrebno za revoluciju, jamstvo za njezin nastavak i uvjet za njezin uspjeh.“; taj je citat Samore Machela upotrebljen i kao naslov prve „Konferencije mozambičke žene“ (*Conferência da Mulher Moçambicana*) održane 4. ožujka 1973.godine. (Iglésias, 2007, str. 141)

Razgovarajući s različitim ženama Arnfred je shvatila da su im inicijacijski rituali važni jer predstavljaju slobodni prostor unutar kojeg djeluju, *a gendered space for them to meet on their own without men* (Arnfred, 2011, str. 28), gdje se mogu nesputano izražavati u prilici koja im dopušta neučtivo ponašanje koje ismijava muškarce, a i osnaživanje u vidu vlastite seksualnosti:

„But the rituals also provide adult women with the opportunity to get together under circumstances that permit a very different behaviour: disrespectful, non-subservient, mocking men. (...) Having passed the rituals they should be familiar with their own potentials for sexual care and pleasure. This sexual self-confidence seems to be an important base for the strenght of these women.“ (Arnfred, 2011, str. 29)

Kao rezultat istraživanja na terenu, Arnfred će početi propitivati vlastitu percepciju i vladajuću propagandu jer se stvarnost (pogotovo na sjeveru zemlje!) neće poklapati s teorijom. Ona se ne boji dekonstrukcije do sad joj poznatoga i sigurnoga, bez obzira radi li se o njenim ili tuđim svjetonazorima jer je svjesna da zapadnjački diskurs ne može poslužiti u analizi afričkih kultura: „For unpacking interpretations, however, I had to go back into history, digging into my own Western/Christian cultural baggage with adjoined stereotypes and implicit assumptions. What I found there was not very nice“ (Arnfred, 2011, str. 13). Polazeći od lokalnog konteksta, ona analizira društvenu stvarnost i zaključuje da se ona uvelike razlikuje na sjeveru, u centralnom dijelu i na jugu Mozambika. Primjerice, budući da je na sjeveru Mozambika prisutan Islam koji nije sputavao žensku seksualnost kao što je to radilo kršćanstvo, a obitelji su se temeljile na matrilinearnom načelu (ne matrijarhalnom!), položaj ženskog subjekta i njegov odnos prema tradicionalnim običajima i ritualima, kao i samo razumijevanje ženske seksualnosti drukčiji su nego na jugu ili u centralnom dijelu zemlje.

U južnoj je patrilinearnoj regiji tradicionalno uobičajeno da žena seli k muževnoj obitelji, u čijoj će kući prvih godinu dana preuzimati na sebe sve teške poslove i imati status služavke¹⁰.

¹⁰ Arnfred navodi i svadbenu pjesmu koja se pjeva uz poseban svadbeni ples ne bi li ilustrirala što znači udaja unutar patrilinearnog sustava:
„Go away my daughter go away
you do not know where you are going
weep my daughter weep
you will suffer in the house of your husband
you will have to work a lot
may not even sit down when you are eating
you will be everybody's servant

Bračna zajednica viđena je kao jedini način na koji je žena mogla doći do osobnog ispunjenja – brak je značio majčinstvo i pristup zemlji. U sklapanju bračne zajednice unutar patrilinearnog sustava veliku ulogu ima miraz (*lobolo*). On je simbol, valuta razmjene povezivanja porodica – muževa obitelj morala je obitelji njegove buduće žene *nadoknaditi* njezin gubitak. *Lobolo* je izvorno bio u naturi (često se radilo o stoci) i izražavao je poštovanje prema ženi: „Lobolo is a way of respecting the woman – without lobolo she will be considered a prostitute“ (Arnfred, 2011, str. 76). Modernizacija i socijalistička politika označila je prelazak *lobola* u novčanu valutu, komercijalizirala ga i time iz načina izražavanja poštovanja pretvorila u način ugnjetavanja – neki ga čak tumače kao kupovanje žena:

„And lobolo's implication of women shifted to the opposite of what it used to be. From being a sign of dignity and respect it turned into a means of oppression. (...) Once lobolo has turned into money the whole business may be seen as a commercial transaction.“ (Arnfred, 2011, str. 82)

Također, usporedno s komercijalizacijom *lobola* slabila je povezanost unutar obitelji i muškarci su postali ekonomski neovisniji (sami su zarađivali za *lobolo*). Što se pak tiče pozicije žene unutar istog sustava, ona je postala ekonomski ovisnija o muškarcu i u novije doba *lobolo* se iz ženske perspektive doživljava kao nešto što priječi njezinu slobodu¹¹.

Utjecaj modernizacije i uvođenja novog Obiteljskog zakona (*Projeto da Lei da Família*) 1982. godine također će biti drukčiji na svaku od regija, što će se posljedično odraziti i na društveni položaj ženskog subjekta i njegova prava. FRELIMO je i putem Obiteljskog zakona širio propagandu protiv poligamije i miraza (*lobolo*). Primjerice, poligamiju nije bilo moguće službeno registrirati unutar sustava jer jednom već oženjena osoba ne može stupiti u novu

fetching the water
chopping the firewood
washing the clothes for everybody else
you will have to heat the water
preparing the bath for your husband
for his father, for his mother, for his aunt
the water is not enough
you must go to the river for more
working, working
your husband will beat you
your mother in law will call you a thief and a liar
you who never stole nor lied
weep my daughter weep
you will suffer in the house of your husband“ (Arnfred, 2011, str. 69)

¹¹ Ukoliko se želi rastati od muškarca, žena mora vratiti *lobolo* (u istom iznosu) i napustiti muževu kuću, što je dovodi u težak financijski položaj. Mnoge žene odlaze raditi u tvornice indijskog orašćića ne bi li otplatile *lobolo* i tako postale slobodne.

bračnu zajednicu (bez rastave), a svoju nenaklonost prema poligamiji država je izražavala i u obliku pomoći svakome tko je htio izaći iz poligamne zajednice.

Dok je *lobolo* vezan uz obiteljske strukture, poligamija je vezana uz svakodnevni život i proizvodnju, a tradicionalno je vežemo uz južni dio zemlje. U mozambičkoj zajednici muškarci su odlazili od kuće na rad, dok su žene ostajale kod kuće i bavile se ratarstvom. Budući da su žene i nasljeđem donosile zemlju, isplatilo se imati više žena jer je to značilo više posjeda, veći broj žena koji bi ih obrađivao i time i više prosperiteta za obitelj. Također, tradicionalno, poligamija je u emocionalnom vidu i u vidu podjele posla kao zajednica bila čak i povoljnija za sudionike, osobito ako je muškarac bio često ili dugo odsutan (primjerice u rudnicima u Južnoafričkoj Republici) i jedino što joj se moglo prigovoriti jest moguće rivalstvo ili ljubomora između žena. Ipak, čini se da su ženama u odsustvu muškarca suputništvo i međusobna suradnja značili puno više. Također, unutar ovog sustava postojala je raspodjela dužnosti između muškaraca i žena, a s njom i uzajamno poštovanje. Poligamna zajednica na jugu (jedan muškarac i obično dvije žene) bila je organizirana hijerarhijski, što je značilo da prva žena ima najviše odgovornosti (posebne ritualne dužnosti) i prava (na primjer, ona sudjeluje u odluci o novoj ženi). Iako je sjeverna regija poligamiju *naslijedila* tek putem Islama, ona će se na sjeveru više zadržati, dok se u južnoj regiji sama tradicionalno razvila, no pod utjecajem kršćanstva je zabranjena. S modernizacijom i uvođenjem Obiteljskog zakona situacija se u ruralnim područjima pretjerano ne mijenja (žene su zadužene za ratarstvo, dok su muškarci odsutni zbog privređivanja), no u urbanim predjelima situacija je bitno drukčija. Budući da kućanstva više ovise o plaćenom radu i ratarstvo nije prisutno, žene su posljedično mnogo ovisnije o muškarcu koji obično privređuje. To je dovelo do prakse *amantisma* – prakse da se muškarac oženi jednom ženom, a svaka sljedeća njegova je ljubavnica (*amante*) koja o njemu ovisi ekonomski i nerijetko s njim ima djecu. Time je *urbana* poligamija mnogo nepravednija prema ženi koja, u usporedbi sa ženskim subjektom u ruralnoj poligamnoj zajednici, nema nikakvu sigurnost niti zaštitu. Na sjeveru Mozambika prisutna je *travelling* poligamija – s obzirom na matrilinearan sustav, žena će ostati živjeti sa svojom obitelji, što će muškarcu pružiti mogućnost da ima više žena na više mjesta (za razliku od južne regije, tradicija ih ne obavezuje da sve budu na istom posjedu). U ovoj poligamiji ne postoji hijerarhija među ženama, već sve imaju jednak status. Stav žena prema poligamiji na sjeveru razlikuje se od onoga žena na jugu Mozambika. Budući da ne žive na istom posjedu, ne mogu profitirati od poligamnog sustava i stoga mu nisu naklone. Ipak, muškarci na sjeveru (iz očitih

razloga) izražavaju pozitivan stav prema njoj. U službi muške moći je i zakon koji se očituje u rastavi i podjeli zajedničkih dobara u muževljevu korist (Arnfred, 2011).

Kod analize mozambičkih običaja i društvenog uređenja koji se, kao što smo pokušali ilustrirati, razlikuju od regije do regije, nameće se zaključak da se zapravo uvođenjem (zapadnjačke, patrijarhalne) modernizacije za vrijeme socijalističkog FRELIMO-a struktura rodni odnosa mijenja u svakom regionalnom kontekstu u korist muškog subjekta. Također, muška dominacija povećava se i nametanjem nuklearne obiteljske strukture. U analizi tradicionalnog društva iz pozicije socijalističke vlade u službi društvenog napretka, ženski subjekt objektiviziran je kao potlačen i ponižavan Drugi, na vrlo sličan način kao što ga vidi kolonizator i Zapad općenito. Također, iako ideologija iz razdoblja nakon neovisnosti deklarativno više naginje rodnoj ravnopravnosti nego u prošlosti, čini se da je u raskoraku sa stvarnim djelovanjem:

„Modern law anywhere is based on assumptions of patriliney. The process of modernity itself promotes patriliney and undermines female power. The nuclear family is a central factor. Wage earning is another one. In a place like Mozambique, the wage earners (with few exceptions) are men, while the ones who remain on the land growing food are women. The increased importance of the money economy means increased male power. Christian ideology talks nicely of women's liberation, but in practice it supports male dominance. Socialist ideology does the same.“ (Arnfred, 2011, str. 103)

Situacija u društvu početak će se mijenjati tek kasnih osamdesetih godina pojavom neoliberalizma pod utjecajem Međunarodnog monetarnog fonda i Svjetske banke u Mozambiku. Javit će se i mnogo NGO udruga, a time i lokalne NGO udruge za ženska prava (primjerice Andrade & Casimiro (2009, str. 147) navode MULEIDE, NUMMA-u ili ACTIVA-u) pod krovnom udrugom *Fórum Mulher*. Tako nema više borbe protiv tradicionalnih rituala i oni su pitanje osobnog izbora. Velika pozitivna promjena je isto tako i novi Obiteljski zakon usvojen 2003. godine na koji su utjecale udruge za ženska prava, nastojeći izboriti različite vizije obiteljskog života po mjeri ženskog subjekta. Iako stvarna situacija još uvijek ne odgovara političkim pretpostavkama, usvajanje ovoga zakona važan je korak ka rodnoj jednakosti u mozambičkom društvu. U svibnju 1991. godine osnovani su rodni studiji (*Departamento de Estudos da Mulher e do Género*) na Sveučilištu Eduardo Mondlane (Iglésias, 2007, str. 142).

4. Metodologija: Između zapadnih, postkolonijalnih i afričkih feminizama

Kao što smo već nastojali pokazati, kada govorimo o ovoj problematici, ključna je (auto)kritičnost i senzibilnost kojom joj se pristupa. Chandra Mohanty postavlja niz pitanja koja su upravo krucijalna za definiciju pristupa u ovome radu:

„First, there are the questions of definition: Who/what is the ThirdWorld? Do ThirdWorld women make up any kind of a constituency? On what basis? Can we assume that ThirdWorld women’s political struggles are necessarily „feminist“? How do we/they define feminism? And second, there are the questions about context: Which/whose history do we draw on to chart this map of Third World women’s engagement with feminism? How do questions of gender, race, and nation intersect in determining feminisms in the Third World? Who produces knowledge about colonized peoples and from what space/location? What are the politics of the production of this particular knowledge? What are the disciplinary parameters of this knowledge? What are the methods used to locate and chart ThirdWorld women’s self and agency?“ (Mohanty, 2003, str. 44)

Budući da, kada govorimo o Mozambiku, govorimo o postkolonijalnom afričkom društvu, koristit ćemo postkolonijalnu teoriju, primarno se fokusirajući na postkolonijalni feminizam, ali i tendencije koje ćemo radi lakšeg navođenja nazvati afričkim feminizmima. S obzirom na to da smatramo da je postkolonijalna teorija relativno poznata, nećemo je posebno predstavljati. Ipak, kako to nije slučaj s afričkim tendencijama, vjerujemo da je njih potrebno predstaviti. Osim komplementarnih teorija postkolonijalnog feminizma i afričkih feminizama, bez obzira na njezino zapadnjačko podrijetlo, na analizu književnosti triju mozambičkih književnica primijenit ćemo ideju ženskoga pisma o kojoj će biti govora u sljedećem poglavlju.

Prije svega, važno je naglasiti da neke teoretičarke smatraju da je poimanje roda, konstrukciju i usvajanje hijerarhijskih rodnih odnosa donio kolonijalizam, što Maria Lugones naziva *coloniality of gender* (Arnfred, 2011, str. 186). Nigerijska sociologinja Oyeronke Oyewumi i nigerijska antropologinja Ifi Amadiume ističu da u Yoruba jeziku u Nigeriji kategorija roda kao takva ne postoji. Time dolaze do spoznaje da je kategorija roda i hijerarhijskog odnosa ženskog i muškog subjekta, kao i poimanje kategorije rase, zapravo zapadnjačko nasljeđe kolonijalizma koje će vremenom postati univerzalno i *podrazumijevano* u afričkim društvima.

Afričke teoretičarke u borbi za rodnu jednakost zapadnjačke feminizme smatraju eurocentričnima i etnocentričnima i time neadekvatnima za analizu afričke realnosti. Kao što je to ustvrdila i Susan Arndt (2000), teoretičarke u borbi za rodnu jednakost afričkih subjekata stoga nisu sklone pristati na *etketu* feministice, što je zbunjujuće kada njihovi ciljevi nalikuju na one što ih naglašavaju (zapadnjačke) feministice. Zbog tendencije izjednačavanja svih ograna feminiz(a)ma s radikalnim feminizmom (mržnja usmjerena prema muškarcima, odbijanje braka i majčinstva,...), afričke teoretičarke prema njemu izražavaju izrazitu nenaklonost. Također, feminizam kao koncept smatra se ne-afričkim, kako piše nigerijska autorica Chimamanda Ngozi Adichie: „Then an academic, a Nigerian woman, told me that feminism was not our culture, that feminism was un-African, and I was only calling myself a feminist because I had been influenced by Western books.“ (Ngozi Adichie, 2014, str. 10-11) Zapadnjački je feminizam često govorio o već spominjanom sestrinstvu i solidarnosti pod sloganom *sestrinstvo je globalno* (*Sisterhood is global*¹²), gledajući na feminizam kao na međunarodni pokret, međunarodnu borbu za ženska prava i rodnu jednakost. Ipak, ono što se možda i nehotice dogodilo jest da je Zapad u središte postavio vlastiti svjetonazor i, ne vodeći računa o zbivanjima u svijetu, pretpostavio da svi žele biti dijelom *njegovog* pokreta. Stoga su afričke teoretičarke sumnjičave prema takvoj solidarnosti:

„Consequently, African feminists suspiciously view the phrase “sisterhood is global,” for, in their opinion, this ideology is characterized by its propensity to overlook specific problems faced by women in different parts of the world. Besides, this ideology has been transformed into “sisterarchy,” which reinstates the same imperial domination through white/Western women.“ (Edwin, 2006, str. 3)

One smatraju da same zapadnjačke feministice tako često doprinose potlačivanju afričkih subjekata, kako žena, tako i muškaraca. Ono što zapadnjački feminizam često propusti učiniti jest propitivati i auto-propitivati o kome se piše, tko piše, zašto piše i ima li uopće pokrića i kvalifikacija pisati (govoriti) umjesto/za nekoga¹³. Također, veliki problem je i zapadnjačko pripisivanje vlastitih vrijednosti na afrička društva. Primjerice, jedna od takvih preslika je i odnos moći – dok ga zapadnjački feminizam vidi kao relativno stalnog i uvijek u službi muškog subjekta, afrički feminizmi smatraju da je moć mjesto pregovaranja: „Power, for African feminists, is negotiated and negotiable, assessed in relative rather than absolute terms,

¹² Robin Morgan uredila je istoimenu antologiju „Sisterhood is global“ 1984. godine.

¹³ Ovo možemo povezati s „bespravnim preuzimanjem glasa“ Stanleyja Cavella o kojemu piše Toril Moi (Moi, 2007, str. 254).

and rightfully framed within cultural, historical, and generational contexts.“(Amgborale Blay, 2008, str. 69) Zapadnjačkom feminizmu(ima) spočitavao se tako i rasizam jer je, iako se predstavljao kao univerzalan feminizam svih žena, zastupao bijelu (ženu srednje klase) i isključivao ne-bijelu ženu (*woman of color*)¹⁴. Kao odgovor tome, afričke teoretičarke veliku važnost pridaju samo-označivanju ili samo-imenovanju (*self-naming*). Iako Toril Moi u svom tekstu problem imenovanja povezuje prvenstveno sa seksizmom, odnos *imenovanja* ženskih iskustava lako je primijeniti i na ovu situaciju: kao što piše Kramarae, onaj tko imenuje, posjeduje moć utjecanja na stvarnost (cit. u Moi, 2007, str. 218). Samo-imenovanje važan je moment: ono je oslobađanje od kolonijalnog nasljeđa, povratak ka vlastitoj subjektivnosti, sloboda, ono je moć – ili riječima Alice Walker „samo-imenovanje bi moglo biti naš jedini opipljivi znak osobne slobode“ (Coleman, 2013, str. 7). Imenovanje također ima veliku važnost u afričkim kulturama, što naglašava Chikwenye Okonjo Ogunyemi u intervjuu sa Susan Arndt:

„To me, as I said, naming is power. If you are experiencing something, you are the one who names your child. You name your idea, and if you depend on somebody else to do your naming for you, you do not know what is behind the person’s naming. In my culture every name has a meaning. That is why when you give children English names that you cannot pronounce, they are meaningless.“ (Arndt, 2000, str. 721)

Budući da su postojeći problemi unutar feminističke teorije Drugog vala najviše dolazili do izražaja u Sjedinjenim Američkim Državama, tamo se i ponajviše, kao svojevrsan otpor tome, javljaju različiti pokreti i tendencije koji u svoj fokus postavljaju crnu (afričku) ili pak obojenu ženu (*woman of color*). Neki od njih su crnački feminizam, ženizam, afrički ženizam, Africana ženizam, majčizam, stiwanism, afrički feminizam. Iako među njima postoje razlike, svi su krenuli od iste premise – nisu osjećali povezanost niti zastupljenost u feminizmima zapadnjačkog svijeta niti su smatrali da su problemi zapadnjačkog svijeta istovjetni njihovim problemima. Ženizam (*Womanism*) je varijanta koja se najprije javila u Sjedinjenim Američkim Državama u priči „Coming Apart“ američke književnice Alice Walker 1979. godine, a pobliže će ga opisati u prologu *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose* 1983. godine. Uz crnački feminizam koji je progovarao o problemima afroameričkog

¹⁴ Opet je važno imati na umu da većina tekstova koji postavljaju temelje afričkim emancipacijskim tendencijama kada govori o feminizmu, većinom govori o Drugom valu.

subjekta, ženizam se javio kao kritika vladajućeg, segregacioni feminizma bijelih žena koji se nametao i predstavljao kao feminizam svih žena. Alice Walker će ženistkinju definirati kao:

„A black feminist or feminist of color... A woman who loves other women, sexually and/or nonsexually. Appreciates and prefers women's culture, women's emotional flexibility (values tears as a natural counterbalance of laughter), and women's strength. Sometimes loves individual men, sexually and/or non-sexually committed to survival and wholeness of entire people, male and female. Not a separatist, except periodically for health. Traditionally universalist... loves music. Loves dance. Loves the moon. Loves the spirit. Loves struggle. Loves the folk. Loves herself. Regardless; womanist is to feminist as purple is to lavender.“
(Walker, 1983, str. 19)

Walker ženizam vidi kao imanentan feminizmu (*womanist is to feminist as purple is to lavender*), no istovremeno joj je važno da se od njega odvoji ne bi li imao više slobode i prostora za postavljanje svojih teorijskih okvira. S druge strane, afroamerička autorica Clenora Hudson Weems smatra da afroamerički subjekti zapravo nemaju izbora pa prihvataju zapadnjački feminizam. Stoga im nudi alternativu – *africana* ženizam (*Africana Womanism*) koji je opisala 1993. godine u istoimenom eseju:

„(...) an ideology created and designed for all women of African descent. It is for grounded in African culture, and therefore, it necessarily focuses on the unique experiences, struggles, need and desires of African women. It critically addresses the dynamics of the conflict between mainstream feminist, the black feminist, the African feminist and the Africana womanist.“ (Hudson Weems, 1993, str. 49)

Također, Hudson Weems govori i o prioritetima koje *Africana* subjekti moraju postaviti: “Africana people must eliminate racist influences in their lives first, with the realization that they can neither afford nor tolerate any form of female subjugation.” (Coleman, 2013, str. 5). Hudson Weems smatra da se *Africana* ženistkinja mora samo-imenovati, samo-definirati, da mora biti orijentirana na obitelj, uključivati muškarca u borbu, fleksibilnih uloga, zalagati se za istinsko sestrinstvo, da mora biti snažna, kompatibilna muškarcima u odnosu, poštovana, prepoznata, cjelovita, autentična, spiritualna, mora poštovati starije, biti prilagodljiva, ambiciozna, roditelj, odgajati (Amgborale Blay, 2008, str. 66).

S druge strane, ženizmu u dosad opisanom smislu predbacivalo se da isključuje afričke žene i *nebijele* žene (*women of color*) fokusirajući se pretežito na kontekst afroameričkih (ženskih)

subjekata unutar SAD-a. Tako je došlo do pojave afričkog ženizma (*African womanism*) čija je predstavnica nigerijska književna kritičarka Chikwenye Okonjo Ogunyemi, koja se tom problematikom počinje baviti 1985. godine. Iako zastupa istu struju, ona u žarište svoga interesa postavlja ženski subjekt unutar afričkog realiteta. Za nju ženizam mora problematizirati više od rodne politike: ženistkinje *moraju inkorporirati rasna, kulturna, nacionalna, ekonomska i politička razmatranja u svoju filozofiju* (Coleman, 2013, str. 4). Ogunyemi također pažnju skreće i na poligamiju i matrilinearnost.

Iako smo predstavili tri struje ženizma, mogli bismo ih nazvati međusobno komplementarnim glasovima koje krasi slične karakteristike. Dok u feminizmu toga vremena nema mjesta za majčinstvo, ženizam ga primjerice odjeljuje od pukih bioloških i rodni konotacija – majčinstvo je skup obrazaca ponašanja i svatko ga može prakticirati. Majčinstvo se vrednuje i smatra osnažujućom metodom putem koje se djeluje na preobrazbu društva (Phillips, 2006, str. xxix). U velikoj opreci s feminističkom teorijom stoji i spiritualizam. Dok je zapadnjačkom svijetu nepoznat takav pristup, afr(oameri)ičke ženističke tendencije otvoreno priznaju spiritualni entitet kao nezaobilazan i isprepleten sa znanošću, politikom ili aktivizmom (Phillips, 2006, str. xxix). Također, dok radikalni feminizam na muškarca gleda gotovo kao na neprijatelja protiv kojega se treba boriti, za afričke tendencije on je neizostavni element u borbi za jednakost jer ga vide kao partnera bez kojeg je nemoguće postići društvenu ravnotežu ravnopravnosti.

Afričke tendencije sa sličnim ciljevima su i majčizam (*Motherism*), čija je predstavnica C. O. Acholonlu, i *STIWANISM (Social Transformation in Africa Including Women)* čija je predstavnica Omolara Ogundipe Leslie. Obje perspektive polaze od ženskog iskustva afričkog subjekta. Dok majčizam podcrtava, kao što i samo ime kaže, majčinstvo kao središnju poziciju moći u ženskom iskustvu, *STIWANISM* naglašava društvenu harmoniju bez diskriminacija i potlačenosti kao krajnji cilj. Ogundipe Leslie ističe šest tereta na leđima afričkih žena: potlačenost tradicionalnim strukturama, nazadnošću, potlačenost pod muškarcem, ne-bijelošću, rasom i njima samima (Edwin, 2006, str. 3). Također, Ogundipe Leslie borbu za ravnopravnost vidi ponajprije kao borbu protiv rasizma i klasnog elitizma, borbu podjednako muškaraca i žena.

Važnost upisivanja afričkog značenja naglašava i predstavnica afričkog feminizma (*African feminism*) nigerijska aktivistkinja Amina Mama. Iako prema feminizmu izražava pozitivne osjećaje i s njime se identificira, u intervjuu s Elaine Salo napominje: „We had to fight for our own meaning to be kept alive, as the Western European and North American women have

taken it up and filled it with their realities.“ (Mama, Salo, 2001, str. 59). Unutar samog afričkog feminizma postoje dvije struje. Dok prva struja, na čijem je čelu Patricia MacFadden, zastupa stajalište da je rodna hijerarhija u Africi postojala i prije imperijalističkih pokreta, druga struja, na čelu s Gwendolyn Mikell, smatra da je rodna nejednakost tek rezultat zapadnjačke kolonijalne intervencije. Također, neke od afričkih teoretičarki smatraju da je i sama kategorija roda naturano zapadnjačko nasljeđe i da ulogu i funkciju ženskog subjekta unutar afričke stvarnosti ne konstruira nužno rodna uvjetovanost, već su one rezultat i drugih društvenih činjenica: „Gender, as a host of African feminists maintain, is a limiting and incomplete analytic category of women’s issues in Africa, for it frequently fails to encapsulate social locations of women within culturally specific communities.“ (Edwin, 2006, str. 2) Ili kako to kaže Arndt (2000), one rod vide kao sjecište političke, ekonomske, kulturne i društvene situacije i mehanizama potlačivanja poput rasizma, neokolonijalizma, (kulturnog) imperijalizma, kapitalizma, religijskog fundamentalizma i diktatorskih i korumpiranih sustava (Arndt, 2000, str. 711). Amina Mama ne vidi mnogo koristi u odjeljivanju ženizma od feminizma jer smatra da se time ne djeluje na postojeće goruće probleme. Također, iako uviđa problem rasizma koji se javlja u (*prebijelom*) feminizmu, smatra da se radi o zastarjelom problemu (koji se odnosi ponajviše na Drugi val (zapadnjačkog) feminizma), te da su mnoge feministice i poslušale kritiku i promijenile, prilagodile i obogatile svoj teorijski pristup, zbog čega je inzistiranje na negativnom i separatističkom stavu nepotrebno: „Having won that battle why would we want to abandon the struggle, leave the semantic territory to others, and find ourselves a new word?“ (Mama i Salo, 2001, str. 61)

Yaba Amgborale Blay (2008) kritizira sve dosad navedene pokrete za emancipaciju afričkog subjekta, propitujući njihova polazišta – „From whose center are we operating?“ (Amgborale Blay, 2008, str. 63). Ona smatra da su svi pravci osim afričkog feminizma zapravo usmjereni na afrički subjekt unutar američkog konteksta te da ne možemo govoriti o, prema njoj krucijalnom aspektu emancipacijskih tendencija – afrocentризmu ili afrocentričkoj misli. Također, ističe kako je, usprkos velike važnosti samo-nazivanja i označivanja, puno važnija korisnost teorijskog okvira: „Though the process of naming is indeed important as we attempt to address issues of gender in the African-world community, the concern here is less with the language used than the usefulness of the framework.“ (Amgborale Blay, 2008, str. 68)

Molara Ogundipe Leslie i Obioma Nnaemeka podcrtavaju da se ne radi o afričkom feminizmu kao monolitnoj instituciji, već pluralitetu tendencija ovisnom o pojedinačnim lokalnim kontekstima. Agmborale Blay (2008) naglašava važnost kulturnog lokalnog konteksta: „The

African feminist perspective carries with it an ardent mandate for cultural contextualization.“ (Amgborale Blay, 2008, str. 68). Tu valja ponovno posebno istaknuti da afrički feminizmi odolijevaju pretpostavci da je (isključivo) rod izvor opresije te da je identitet žene određen *posebnim sociokulturnim kontekstima unutar kojih on postoji* (Amgborale Blay, 2008, str. 12). Zbog toga je od iznimne važnosti analizirati sociokulturni kontekst koji je utjecao na položaj ženskog subjekta:

„African feminists resist notions that the very fact of womanhood is itself a cause for oppression, that the identity ‘woman’ is often defined and furthermore dictated by the specific sociocultural contexts within which she exists, and further recognize that both “gender” and “power” have the potential to take on variable meanings in variable contexts. Thus the analysis of gender must be contextualized within the particular culture and society within which it occurs and for which it has implications.“ (Amgborale Blay, 2008, str. 69)

Iako bismo im mogli prigovoriti pan-afrikanizam, afrocentričnost, ponovnu partikularizaciju, pa i opiranje zajedništvu i ujedinjenosti feminizama u njihovim različitostima s ciljem istinske solidarnosti, čini se da je zahtjev za afričkom varijantom rodne politike i aktivizma neprijeporno legitiman. Ipak, morat ćemo se složiti da se sve izložene teorije nalaze u početku te da nam, bez razrađene terminologije i alata za analizu, ne mogu biti od prevelike koristi u analizi djela afričkih autorica. S druge strane, možemo ih sagledati kao prijeko potrebnu oporbu koja će ukazivati na slijepe točke i propuste feminiz(a)ma i upozoravati na potrebu za promjenom i rastom. Razgovarajući s Chikwenye Ogunyemi i Wanjirom Muthoni, Susan Arndt zaključuje da se obje nadaju (zapadnjačkom) pristupu, dovoljno osjetljivom na problematiku i dovoljno otvorenom da bi mogli surađivati (Arndt, 2000, str. 12). Također, s ciljem propitivanja njihovog pristupa, Arndt postavlja razna pitanja. Ona feminizam ne vidi monolitno, već kao heterogenu grupu pokreta (ne možemo izjednačiti radikalni feminizam s, primjerice, postkolonijalnim) sa zajedničkim nazivnikom – borbom protiv društvenih institucija i mehanizama putem kojih se vrši diskriminacija. U tome je okviru moguće promatrati afrički feminizam (feminizme) kao još jednu varijantu feminizma općenito, prilagođenu posebnim problemima s kojima se suočavaju subjekti unutar afričke realnosti. Arndt, s kojom se djelomično slažemo, tako ne vidi korist u potpunom odvajanju afričkih feminizama od zapadnjačkih, jer i sama Afrika ima različite potrebe unutar različitih lokalnih konteksta, što bi zapravo rezultiralo ponovnim cijepanjem na nigerijski feminizam, mozambički feminizam, feminizam JAR-a, egipatski feminizam... Arndt rješenje vidi u

nadilaženju eurocentrizma i afrocentrizma, prihvaćanju razlika i međusobnoj suradnji koja bi se bazirala na istinskoj solidarnosti, jer, kako kaže, *you are singing the same song – the song of gender-equality – but with different voices* (Arndt, 2000, str. 18). Tako Pinkie Mekgwe (2008) smatra da se i same afričke autorice neprestano vraćaju na samo polazište iz kojega su i krenule te se tako stvara svojevrsan neprekinuti začarani krug (post)kolonijalne naracije: „While Africa still defines herself *against* the West in much the same way as the West has, since the colonial era, constructed Africa as an ‘other’, Africa is still enmeshed in a ‘colonial trap’ and has not yet reached self-definition and, by implication, total independence.“ (Mekgwe, 2008, str. 21-22) Drugim riječima, sve dok Afrika sama sebe definira kao opoziciju Zapadu i svoj identitet gradi na njegovom negativnom predznaku, istovremeno se okrećući esencijalizmu i partikularnom, ne može nadići tu zamku i nastaviti sa svojim razvitkom. Problem samostalnog definiranja neraskidivo je povezan i s problemom (samo)imenovanja, odnosno ustrajnog odbijanja etikete feminizma, što bismo mogli kritički sagledati primijenimo li stav mnogih francuskih feministica:

„(...) mnoge francuske feministice odbacuju etikete i nazive, a osobito „izme“ – čak „feminizam“ i „seksizam“ – jer smatraju da takva djelatnost etiketiranja odaje falogocentričan poriv za stabilizacijom, organizacijom i racionalizacijom našega pojmovnog svemira.“ (Moi, 2007, str. 219)

Kritika je ambivalentna: dok s jedne strane odbijanje feminizma podrazumijeva izbjegavanje falogocentričnoj matrici, s druge se separatističko kovanje vlastitih terminologija toj istoj matrici vraća. Korak ka nadilaženju esencijalističkih, afro-centričkih tendencija ili korak ka post-afričkom feminizmu označio je *nego-feminism* Obiome Nnaemeke. Kao svojevrsni *treći prostor* u bhabhijanskom smislu, *negotiation* i *no ego* feminizam trebao bi biti mjesto rasprave i pregovaranja, ali i kompromisa:

„But what is nego-feminism? First, nego-feminism is the feminism of negotiation; second, nego-feminism stands for “no ego” feminism. In the foundation of shared values in many African cultures are the principles of negotiation, give and take, compromise, and balance. Here, negotiation has the double meaning of “give and take/exchange” and “cope with successfully/go around.” African feminism (or feminism as I have seen it practiced in Africa) challenges through negotiations and compromise. It knows when, where, and how to detonate patriarchal land mines; it also knows when, where, and how to go around patriarchal land mines.

In other words, it knows when, where, and how to negotiate with or negotiate around patriarchy in different contexts.“ (Nnaemeka, 2003, str. 377-378)

Uz *nego-feminizam*, svojevrsno pomirenje zapadnjačkog individualizma i afričkog *communalisma* predstavlja *Snail-sense* feminizam. On, kao i nego-feminizam, zastupa kompromis i pregovaranje, no koristi individualistički (zapadnjački) pristup ostvarenja i oslobođenja svakog pojedinačnog ženskog subjekta. Predstavnica *Snail-sense* feminizma, Akachi Ezeigbo objašnjava naziv usporedbom ženskih subjekata s pužem – puž se ne bori protiv prepreka, on ih savladava pregovaranjem. Ezeigbo smatra da se primjenom tog pristupa na oslobođenje žena, a zatim i društveno oslobođenje, nadilazi esencijalizam i izbjegava povratak u produciranje kolonijalnog značenja, a korištenjem pozitivnih aspekata zapadnjačkih i afričkih obrazaca stvara hibriditet trećeg prostora, ili, ako govorimo o feminizmu, *situated feminism*:

„Indeed, snail-sense feminism, symbiotically, advocates Western feminism’s individualism and African womanism’s communalism. This symbiotic existence of aspects of Western feminism and African womanism within the snailsense model can be described as ‘situated feminism’.“ (cit. U Coulibaly, n.d., str. 6)

5. Žensko pismo

Olga Iglésias u svom tekstu „Na Entrada do Novo Milénio em África, que Perspetivas para a Mulher Moçambicana?“ (2007) objavljuje statističke podatke koji pokazuju da je 2003. godine 45,2% populacije bilo pismeno, od čega je pismenih žena tek 32,7%. Laura Padilha (2007) analizom raznih antologija poezija afričkih književnosti portugalskog jezičnog izraza doći će do tužnog, no ne i iznenađujućeg podatka da je u antologijskom *korpusu* zastupljeno tek 12% ženskih autorica. Od devedeset i četiri autora prisutnih u četiri antologije koje je analizirala Padilha¹⁵ uvršteno je tek jedanaest žena, s time da treba uzeti u obzir da je Vera Micaia zapravo pseudonim Noémije de Souse (dakle, radi se o deset autorica). Mogli bismo prema tome zaključiti da afričke književnosti portugalskog jezičnog izraza također prate svjetski trend isključivanja ženskih autorica s književne scene. Ne iznenađuje stoga onaj dobro znani gorko-slatki osjećaj pri pomisli da je Noémia de Sousa bila u samom vrhu začetka revolucije četrdesetih godina prošloga stoljeća – dok slatkoća dolazi iz iznimno značajne prisutnosti žene u samom vrhu književnog kanona i političkog aktivizma četrdesetih godina, s druge strane, gorčinu vežemo uz podsjetnik drugosti – u tome je usamljena. Gotovo isti osjećaj javlja se kada govorimo o Líliji Momplé kao jednoj od rijetkih spisateljica kratkih formi ili Paulini Chiziane koja će tek 1990. godine (!) postati prvom mozambičkom romanospisateljicom s romanom *Balada de Amor ao Vento*. Obioma Nnaemeka postavlja pitanja o mjestu ženskih autorica u afričkim književnostima. Dok su u diskursu usmene književnosti upravo žene imale krucijalnu ulogu te se ugled gradio na iskustvu i godinama, u pisanoj književnosti njihova je prisutnost, što vrijedi i za slučaj Mozambika, svedena na gotovo izolirane slučajeve. Nnaemeka piše:

„As the transition was made from oral to written literature, new imperatives for mastery emerged. The factors that legitimated centrality shifted from those based upon age and sex to those based upon knowledge of the colonizers' languages – English, French, German, Italian, Spanish, Portuguese. The sexual politics and Victorian ideals of colonial education created a hierarchy privileging men by virtually erasing any meaningful female presence.“ (Nnaemeka, 1994, str. 139)

¹⁵ Laura Padilha analizirala je sljedeće antologije: „No reino de Caliban“ Manuela Ferreire, „Antologia temática de poesia africana“ koju je priredio Mário Pinto de Andrade, „Poesia negra de expressão portuguesa“ koju su priredili Mário Pinto de Andrade i Francisco José Tenreiro, „Antologias de poesia CEI“ – 1951/1963 koje je uredila Associação Casa dos Estudantes do Império.

Omjer muških i ženskih autora u mozambičkoj, ali i ostalim afričkim književnostima tako je odraz i nasljeđe kolonijalne politike. Iznimna važnost pripast će unošenju tradicionalnih elemenata usmene predaje u pisanu književnost, što prakticiraju sve tri književnice kojima se bavi ovaj rad. Također, navođenje svojih baka kao literarnih uzora Lílíje Momplé i Pauline Chiziane gotovo je jednako toliko važno jer su time otvorile prostor za (re)valorizaciju do tad utišanog subjekta i time mu dale glas i upisale ga u povijest.

Pitanje koje se javlja pri proučavanju književnosti koju su napisale žene jest problem ženskog pisma. Iako o ženskom pismu nikako ne možemo govoriti kao o žanru, možda sam koncept ženskoga pisma ne možemo u potpunosti odbaciti sagledamo li književnost kao medij u koji autorice upisuju vlastito iskustvo¹⁶ koje je drukčije od onoga koji imaju muški autori. Tako će Paulina Chiziane u jednom od intervjuva reći da piše kao žena, smatrajući žensko iskustvo dijelom svoga identiteta – ona piše kao žena jer je žena:

„A minha história é igual a de muitas mulheres. Isto é, quando eu cresci, vivi sempre ao lado de outras mulheres mais velhas e das minhas amigas porque não me era permitido um mundo de mistura com o masculino. Quando fui para escola, fui para escola feminina; quando me casei, fui para cozinha. Então tudo o que sei na vida é somente a vida das mulheres. Eu quando escrevo, escrevo a condição da mulher, sim. Mas não no feminismo tradicional, europeu, nada disso. Eu conto histórias de mulheres porque sou mulher, pronto, só isso. É a única coisa que eu sei.“ (Chiziane, 2013)¹⁷

U povijesti književne teorije mnoge se feminističke teoretičarke bave ovim problemom. Na tragu Derridaove ideje *différance*, Hélène Cixous razvija teoriju *ženskoga pisanja* ili, na francuskom, *écriture féminine*. Iako ga opisuje kao žensko ili ženstveno (*feminine*), glavna odlika takvoga pisanja jest progresivnost i subverzivnost – ženstveni su tekstovi oni koji nastoje dokinuti ili dekonstruirati vladajuću paradigmu binarne podijeljenosti unutar falogocentrizma na muško i žensko. *Žensko* mogu pisati i muškarci i žene, stoga Cixous

¹⁶ Iako tim pristupom opet pribjegavamo partikularizaciji, moramo se složiti da još uvijek ne živimo u dekonstruiranom svijetu koji je nadišao binarne opreke, svijetu kakvim ga zamišljaju Julia Kristeva ili Jacques Derrida.

¹⁷Transkripcija iz intervjuva u emisiji “A páginas tantas”, dostupnog na <https://www.youtube.com/watch?v=yYIwTj7afJA>. “Moja priča jednaka je priči mnogih žena. Odnosno, kada sam odrastala, uvijek sam provodila vrijeme kraj starijih žena i mojih prijateljica jer mi nije bilo dopušteno miješati svoj svijet s muškim svijetom. Kada sam krenula u školu, krenula sam u žensku školu; kada sam se udala, moje mjesto je bilo u kuhinji. Dakle sve što poznajem u životu jest život žena. Kada pišem, pišem o položaju žena, da. No ne u smislu tradicionalnog, zapadnog feminizma, ni blizu. Ja pričam priče žena jer sam žena, samo to. To je jedino što znam.“

upozorava na zamku vođenja imenom koje potpisuje tekst. Dakle, žensko pisanje je svako subverzivno, *biseksualno* pisanje vlastitim (!) glasom kojim se potkopava i propituje dominantna paradigma.

U svojoj knjizi *Seksualna/tekstualna politika* Toril Moi sumira: *u društvenim odnosima moći različito društveno iskustvo podređene skupine ono [je] što određuje njihov različit odnos prema jeziku* (Moi, 2007, str. 212). Tako će mozambički književnici upisivati sasvim nova značenja u portugalski jezik i na neki ga način ponovno osvajati i činiti posve vlastitim, dakle njihovo društveno iskustvo ugnjetene skupine utjecat će na njihov odnos prema jeziku. Pridodamo li tome iskustvo ženskog potlačenog subjekta na tragu teorije interseksionalnosti, govorimo o još jednom specifičnom diskursu u kojem se sijeku potlačenost koloniziranog i ženskog subjekta. Moi piše i o kristevinskoj teoriji koja, ne bi li izbjegla esencijaliziranje, nudi relacijsku „definiciju“ ženskog subjekta – „ono što patrijarhalni simbolički poredak marginalizira“ (Moi, 2007, str. 228). Uzmemo li u obzir i ono što su ponudile i već spomenuta Hélène Cixous i Luce Irigaray, da je ženstvenost „*nedostatak, negativitet, odsutnost značenja, iracionalnost, kaos, mrak – ukratko, i (...) nebitak*“ (Moi, 2007, str. 228), zaključujemo da sve spomenuto vrijedi i za kolonizirani subjekt, kao društvenu skupinu koju je isto tako marginalizirao patrijarhalni, kapitalistički poredak. Budući da se iskustvo podređene skupine očituje u odnosu prema jeziku, očigledno je i u odnosu prema književnom stvaralaštvu i u samoj književnosti. Elaine Showalter (1977) govori o tri glavne faze povijesnoga razvoja književnih supkultura:

„Prvo je posrijedi dugotrajna faza imitacije prevladavajućih načina pisanja dominantne tradicije i pounutrenje njezinih standarda umjetnosti i pogleda na društvene uloge. Slijedi druga faza pobune protiv tih standarda i vrijednosti, što uključuje i zahtjev za autonomijom. Konačno nastupa faza samootkrića, okretanje prema unutra, oslobođeno jednoga dijela ovisnosti tipične za oporbeni stav, potraga za identitetom. Kada je riječ o spisateljicama, prikladna terminologija za ove tri faze bila bi Ženstvena, Feministička i Ženska.“ (cit. u Moi, 2007)

Primijenimo li Showalterinu periodizaciju feminističke književne supkulture na mozambičke književnice kojima se ovaj rad bavi, mogli bismo reći da bi Noémia de Sousa pripadala Ženstvenoj fazi i već pomalo i najavljivala Feminističku, dok su Paulina Chiziane i Lília Momplé zasigurno predstavnice Feminističke i korak ka Ženskoj fazi. Također, važno je napomenuti da su zajedničke karakteristike književnosti Noémije de Souse, Pauline Chiziane i Lílije Momplé, osim već spomenutog ženskog pisma (ako ga uzmemo kao diskurs u kojem

ženski subjekti upisuju vlastito iskustvo), politički i društveni angažman njihove književnosti kao mjesta otpora te zalaganje za davanje glasa marginaliziranima, kao i njihov pionirski doprinos mozambičkoj književnosti.

6. Analiza

6.1. Noémia de Sousa

Carolina Noémia de Sousa Soares (ponekad djeluje pod pseudonimom Vera Micaia), poznatija kao Noémia de Sousa, rodila se u Lourençu Marquesu (danas Maputo) 20. rujna 1926. godine. 1951. godine seli u Lisabon gdje radi kao prevoditeljica u novinskoj agenciji. U jeku zloglasne Salazarove diktature 1964. godine odlazi u Pariz gdje će se zaposliti u lokalnom marokanskom konzulatu. 1975. godine, nakon svrgavanja imperijalističkog režima s vlasti, vraća se u Lisabon i zapošljava se kao službenica u novinskoj agenciji „Lusa“. Zanimljivo je da je za života objavila tek jednu zbirku pjesama *Sangue Negro* (Crna krv) i to tek 2001. godine, pedeset godina nakon njenog nastajanja. Iako je njezin politički aktivizam bio dužeg vijeka, gotovo je sve svoje pjesme (njih četrdeset i tri) objavila između 1948. i 1951. godine, a objavljivane su u mozambičkim, ali i stranim časopisima poput „O Brado Africano“, „Itinerário“, „Msaho“, „Vértice“, „Sul“. Noémia de Sousa djelovala je, uz Joséa Craveirinha, Virgília de Lemosu i Luísa Bernarda Honwanu, unutar intelektualnog pokreta oformljenog 1952. godine oko časopisa „Msaho“. S obzirom na to da se dotadašnja mozambička književnost može tek uvjetno nazivati mozambičkom, „Msaho“ je kao svoj primarni cilj isticao pronalaženje autentične mozambičke književnosti¹⁸, izvornog glasa i nacionalnog identiteta, nastojeći u književnost uključiti i usmenu tradiciju i književnost. Također, možda nije naodmet spomenuti da su u potpisu njezine prve pjesme (*O Irmão Negro*) stajali tek autoričini inicijali imena koje je rijetko koristila (N.S.) te da je tadašnja književna angažirana elita na čelu s Joséom Craveirinhom dugo mislila da ju je napisao muškarac. Iako Noémia de Sousa to nije doživljavala tako, vrijedi postaviti pitanje bi li je društvo koje je sama nazivala šovinističkim, doživjelo na isti način da se odmah predstavila kao žena. Noémia de Sousa uvrštena je u brojne mozambičke antologije, no zastupljena je i u relevantnim antologijama Brazila, SAD-a, Portugala, ali i Belgije, Češke, Francuske, Italije, Velike Britanije, Rusije, Švedske. Umrula je u Cascaisu, 4. prosinca 2002. godine.

Noémia de Sousa četrdesetih je godina u tada već razmatajućem klupku postkolonijalnog diskursa ostavila dubok trag. Ona je, uz Glóriju de Sant’Annu, jedini ženski politički i književno aktivan subjekt u povojima mozambičke nacionalne književnosti. Njezino

¹⁸ Ideja o autentičnosti mozambičke (afričke) književnosti pomalo se zapliće o ponovljeni esencijalizam, što će primijetiti i Mia Couto (2005).

stvaralaštvo smješta se na sjecište dvaju najutjecajnijih pravaca u afričkim zemljama portugalskog jezičnog izraza, crnačkog književnoumjetničkog i društvenog pokreta *crnaštva* (*Negritude*) i neorealizma. Iako je sama autorica bila mulatkinja (majka joj je bila kći Nijemca i Ronge, a očevi preci bili su Portugalci, Goanci i naroda *Macua*), svoje je pisanje stavila u službu borbe za bolje društvo, sanjajući o zemlji u kojoj su svi jednaki, gdje ne postoji ni rasizam ni *apartheid*: „Sempre aceitei que uma coisa que eu gostava de ver no meu país era toda essa diversidade de raças e culturas, o que eu gostava era de ver um país viver assim todos juntos, satisfeitos, e a conviverem uns com os outros!”¹⁹ (Chabal, 1994, str. 125)

Benedict Anderson naciju definira kao “zamišljenu političku zajednicu” (Anderson, 1990, str. 17). Nacija je zamišljena zajednica, jer se, kako kaže Anderson, većina njezinih članova nikada neće međusobno upoznati, no ipak dijele i njeguju sliku zajedništva. Ona je ograničena, jer se rasteže do određenih granica (drugih nacija), suverena jer se javlja s prosvjetiteljstvom i revolucijom, odnosno krajem dinastičkih vladavina koje su vladale po “milosti božjoj” (Anderson, 1990, str. 18). Ona je zajednica, jer se, bez obzira na nejednakost i izrabljivanje koji vladaju u stvarnosti, “poima kao snažno horizontalno drugarstvo” (Anderson, 1990, str. 18), ili, drugim riječima, izraženim osjećajem bratstva. Stuart Hall kulturalni identitet vidi kao “kolektivno ili istinsko jastvo koje se skriva unutar mnogih drugih, površinskih ili umjetno nametnutih 'jastava' koji su zajednički jednom narodu sa zajedničkom povijesti i porijeklom i koje može stabilizirati, fiksirati ili jamčiti nepromjenjivo jedinstvo ili kulturalno pripadanje koje leži ispod svih površinskih razlika” (Hall u Duda, 2006, str. 360). To jedinstvo, reći će Hall (1990), stajat će u središtu postkolonijalnih oslobodilačkih pokreta poput frankofonog, a onda i luzofonskog crnaštva koji će preispisivati prošlost (re-telling of the past) s pozicije marginaliziranog subjekta.

Primijenimo li definiciju kulturnog identiteta na mozambičko društvo, vidimo da je *brisanjem traga onog Drugoga u svojoj neizvjesnoj Subjektivnosti* (Spivak, 2011, str. 95) kolonizator sustavnim uništavanjem različitih društvenopolitičkih identiteta koji bi tvorili kulturni (nacionalni) identitet Mozambika onemogućava razvijanje nacije kao zamišljene zajednice čiji bi članovi dijelili osjećaj jedinstva, kao i esencijaliziranog kulturnog identiteta, na što se nadovezuje i problematičnost konstrukcije *nacije-države* (*estado-nação*). U toj zamršenoj situaciji gdje od mogućih zajedničkih nazivnika ostaje samo teritorij, već od kraja četrdesetih i pedesetih godina dvadesetog stoljeća, odbijanjem kolonizatorovih nametanih naracija,

¹⁹ “Uvijek sam prihvaćala da je stvar koju sam rado vidjela u svojoj zemlji ta rasna i kulturna raznolikost, ono što bih voljela jest vidjeti zemlju gdje svi žive zajedno, zadovoljni u suživotu jedni s drugima.”

književnost će, a ponajviše angažirana književnost s predznakom neorealizma i *crnaštva*, biti od presudne važnosti u otkrivanju kulturnog identiteta svojim pozivanjem na zajedničku prošlost, vraćanjem ka afričkim običajima i pozivanjem na otpor. Dok je u nekoloniziranim, europskim zemljama proces formiranja nacije prethodio procesu formiranja države te se odvijao spontano i "prirodno", u afričkim (luzofonskim) zemljama, odnosno bivšim europskim kolonijama, država je prethodila naciji raspodjelom afričkog teritorija u kolonije na Berlinskom kongresu. Države u Africi stvorene su tako izrazito artificijelnim putem, načinjene su polazeći od naslijeđenih teritorija, bez prirodnih korijena ili prethodnika, bez prirodnog procesa sazrijevanja kulturnog identiteta ili nacije. Problematičnost procesa integracije, duboka podijeljenost teritorija te rasna i društvena segregacija u Mozambiku su, uz ostale čimbenike, uvjetovali da rani kulturni život ove zemlje bude usredotočen na portugalsko kulturno nasljeđe i eventualno nasljeđe *mestiça*²⁰: (...) *there was in social and cultural terms no recognisable entity and even less a homogeneous one which could qualify as Mozambique* (Chabal, 2002, str. 17). Ovaj kontekst važan je upravo zato što su razvijanje nacije i književnosti gotovo neodvojivi procesi u bivšim europskim kolonijama, kao što smo već pokušali pokazati u prvome dijelu ovoga rada.

Važnu ulogu u tome ima i crnaštvo kao angažirana književnost čiji je primarni cilj apropijacija književnosti i revalorizacija lokalne kulture koja naposljetku i postaje polazište za izgradnju nacionalne književnosti, a koji se u Mozambiku javlja kao reakcija na rasnu diskriminaciju i segregaciju. Svoju inspiraciju nalazi u pokretu niklom već dvadesetih godina dvadesetog stoljeća u SAD-u – *Harlem Renaissance*, koji predvode Langston Hughes i Countee Cullen. *Négritude* su tridesetih godina dvadesetog stoljeća popularizirali frankofoni intelektualci i književnici u Francuskoj. Glavni pokretač frankofonog crnaštva (*Négritude*) bio je martiniški pjesnik Aimé Césaire, a relevantne pojave također su i Leon Damas i Léopold Sédar Senghor. Kroz zapadnjačko esencijalističko viđenje, crnac je dotada bio sveden na plošni skup stereotipa: neobrazovanog, siromašnog, inferiornog, prljavog i objektiviziranog subjekta koji dobro služi kao jeftina radna snaga. Crnaštvo će se poslužiti obrnutim esencijalizmom te isticanjem „pozitivnih“ stereotipa koji se vežu uz crnačku rasu (poput dobrog osjećaja za ritam, snage itd.) i pozivanjem na vrednovanje zajedničke prošlosti ispunjene patnjom, poticati osjećaj pripadnosti istoj rasnoj *obitelji*. Crnaštvo želi promijeniti predznak kolektivnoga identiteta, razračunavajući se sa stoljećima taloženom patnjom, boli i potlačenošću kroz angažiranu umjetnost. Želi izbrisati negativne konotacije s pojma *crnačko* i

²⁰ Mestiço u doslovnom prijevodu znači mješanac, a odnosi se, na mulata (mješanca crnačke i bijele rase). Mulati su imali bolji status od crnaca – drugim riječima, veći postotak "bijelih" gena donosio je bolji društveni položaj.

svega što on podrazumijeva i predstavlja, revalorizirati kolektivnu prošlost i uvesti osjećaj ponosa na vlastitu rasu, riječima Guya Scarpette - *o negro-objeto da cor se transforma em negro-sujeito da história*²¹ (Laranjeira, 1995, str. 18). Budući da se iz književnosti crpi veliki dio nacionalnog kulturnog identiteta, možemo tvrditi da je književno-kulturni pokret crnaštva odjeknuo tako snažno kao svojevrсни surogat zajedničkog (nacionalnog) kulturnog identiteta, nadomještajući osjećaj nacionalnog zajedništva, nasljeđa i kulturne povijesti, o čemu govori i Patrick Chabal nazivajući fazu crnaštva najeksplicitnijom fazom kulturnog nacionalizma: „A fase negritudina é universal na evolução da literatura africana[.] (...) Em poucas palavras, o que designo por negritude é simplesmente a tentativa de resgatar e proclamar a cultura indígena africana como a base para literatura africana.“²² (Chabal, 1994, str. 55)

Uz *Négritude* i *Harlem Renaissance* javljaju se istovjetni pokreti diljem svijeta kao pokreti otpora društvenoj potlačenosti i diskriminaciji crnaca – *Indigenismo* na Haitiju, *Negrismo* u Brazilu te na Kubi, na čelu s Nicolásom Guillénom. Zanimljivo je da se luzofonsko crnaštvo u početku pojavilo kao odjek *Harlem Renaissancea* i kubanskog *Negrisma*, a ne najpoznatijeg frankofonog pokreta *Négritudea*. Uz utjecaj mozambičkih *negritudista* i neorealista (poput Joséa Craveirinha ili Virgílija de Lemos), na Noémiju de Sousu utjecali su i strani društvenoumjetnički pokreti oslobodilačkoga karaktera poput američkog crnačkog pokreta *Harlem Renaissance* (ponajprije Langstona Hughesa) do kojega je autorica imala pristup poradi znanja engleskog jezika i susjedne Južnoafričke Republike, te kubanskog *Negrisma* (N. Guillen).

Možda najveća važnost ove pjesnikinje leži u prekidanju šutnje, riječima Gayatri Spivak, potlačene (*subaltern*) šutnje, te u tabanju puta prema književnom, ali i kulturnom projektu *mozambikanstva* (*moçambicanidade*). Sama autorica u intervjuu s Patrickom Chabalom (1994) kaže: „Eu acho que quando comecei a escrever, isso foi uma opção, no fundo dar voz àqueles que não têm voz, um bocado isso. E reivindicar qualquer coisa.“²³ (Chabal, 1994, str. 117). Ovdje je možda važno napomenuti da sama autorica ne pripada skupini istinski potlačenih (*subaltern*), jer kako kaže Spivak (2011) „samom činjenicom da smo pripadnici postkolonijalnog svijeta ili neke etničke manjine nismo automatski i „podčinjeni“ [subaltern]“. Treba uzeti u obzir da je Noémia de Sousa imala pristup obrazovanju (tečno je

²¹ „Crnac-obojeni objekt postaje crncem-subjektom povijesti“.

²² „Faza crnaštva univerzalna je u evoluciji afričke književnosti [.] (...) Najjednostavnije rečeno, ono što podrazumijevam pod pojmom *crnaštva* je jednostavno pokušaj da se afrička domorodačka kultura obnovi i proglasi osnovom afričke književnosti“.

²³ „Mislim da kada sam počela pisati, to je bio moj izbor, naposljetku dati glas onima koji glas nemaju, pomalo se radilo o tome. I zahtijevati ponešto.“

govorila je četiri jezika), bila mulatkinja svijetle kože i ipak pripadala intelektualnoj eliti. Dakle, ipak imajući relativan pristup hegemoniji i moći, prije bi bila usporediva s intelektualcima koje spominje Spivakova u poznatom eseju, no istovremeno se od njih razlikuje jer ne reproducira i ne potvrđuje okvire Drugosti Afrike *trbuhozborstvom govora* (što Spivak podrugljivo pripisuje lijevim intelektualcima), već, izravno uključena u društveno-politička zbivanja u zemlji, svojim se glasom i intelektualnom, a time i političkom akcijom zalaže za one istinski potlačene koji ne mogu govoriti. Iako je u poeziji Noémije de Souse često prisutan ženski subjekt, čini se ipak da autorica toj problematici ne pristupa osviješteno:

„(...) e dizia que eu falava muito nas mulheres na minha poesia. Eu nunca me tinha apercebido disso. Mas eu acho natural, porque há também nesta história de que são as mães que educam os filhos na nossa sociedade tradicional, que foi sempre machista, mas, no fundo, a educação das crianças está entregue às mulheres.“²⁴ (Chabal, 1994, str. 125)

Ipak, retrospektivno se osvrćući na svoje stvaralaštvo u intervjuu s Patrickom Chabalom (1994), autorici se čini da se njezino progovaranje o položaju ženskoga subjekta podrazumijeva. Treba, dakle, naglasiti da o ovoj autorici ne možemo govoriti kao o feminističkoj autorici, no mogli bismo o njoj govoriti kao o snažnom ženskom glasu koji se kroz svoje *žensko pisanje*, onakvim kakvim ga vidi i zamišlja Hélène Cixous, progresivnim i subverzivnim, bori za one koji nemaju svoj glas. Kopije njezinih pjesama kolale su književnim, ali i općecitateljskim krugovima Mozambika i Angole, a zatim i Lisabona, budeći svijest o autentičnom izričaju afričkih književnosti portugalskog jezičnog izraza i postajući tako zaštitnim znakom pobune protiv nametanih identiteta kolonizatora. José Craveirinha je o Noémiji de Souse u angolskom časopisu *Mensagem* napisao da je „prvi u pravom smislu riječi mozambički pjesnik[inja] koji postavlja odlučujuće temelje nacionalnom pjesništvu“ (cit. u Talan, 2015, str. 163), a Nelson Saúte u predgovoru njezine knjige (Sousa, 2001) naziva je *majkom mozambičkih pjesnika*. Noémia de Sousa tako urezuje pionirski, neizbrisiv trag koji u duhu tendencija neorealizma i crnaštva poziva na revalorizaciju crnačkog, ali i nacionalnog kulturnog nasljeđa. Autoričino je pjesništvo obilježeno krikom koje označava početak pobune, kričeći tako za sve ušutkane i utišane glasove, glasove koje je ugnjetavao

²⁴ (...) I rekla je da sam puno govorila o ženama u svojoj poeziji. Nikada nisam to primijetila. No smatram to prirodnim, jer u priči o tome što majke jesu postoji i to da odgajaju djecu u našem tradicionalnom društvu, koje je oduvijek bilo šovinističko, ali naposljetku se odgoj djece povjerava ženama.

kolonizator.²⁵ Valja još jednom podsjetiti na činjenicu da je Noémia de Sousa bila jedna od prvih koja je ponudila snažan ženski izričaj. Time njezino stvaralaštvo još i više dobiva na važnosti, jer, kao što kaže Gayatri Spivak:

„Unutar izbrisanog plana i programa bezdomnog [subaltern] subjekta tragovi spolne razlike dvostruko se brišu. (...) Prije se radi o tome da se, i u ulozi objekta kolonijalne historiografije i u ulozi subjekta pobune, ideološka konstrukcija rodne pripadnosti muškarca održava u dominantnome položaju. Ako u nadmetanju kolonijalne proizvodnje onaj koji je odsječen od svih linija kretanja [subaltern] nema povijest i ne može govoriti, podčinjena [subaltern] žena još je više u sjeni.“ (Spivak, 2011, str. 107)

6.1.1. Analiza pjesama *Crnkinja*, *Crna krv* i *Djevojke s pristaništa*

Ovaj rad nam ne dopušta da analizom obuhvatimo cijelu zbirku pjesama *Crna krv* (*Sangue Negro*), no da bismo se osvrnuli na glavne točke autoričinog stvaralaštva, ograničit ćemo se na kraću analizu triju pjesama Noémije de Souse²⁶: *Crnkinja* (*Negra*), *Crna krv* (*Sangue Negro*), po kojoj je i jedina zbirka njezinih pjesama dobila ime, te pjesme *Djevojke s pristaništa* (*Moças das Docas*). Radi lakšeg praćenja, pjesme su navedene u cijelosti.

Pjesma znakovitog naslova *Crnkinja* sastoji se od dvadeset i šest stihova podijeljenih u četiri strofe nejednakog broja stihova. Pisana je slobodnim stihom, a prednost pred formom (kako već to biva s angažiranom književnošću) nosi sadržaj i poruka.

²⁵ Pritom valja napomenuti da to vrijedi samo uvjetno, imajući na umu tekst *Mogu li podčinjeni [subaltern] govoriti?* i nemogućnost predstavljanja zaista potlačenih, skupina na samom rubu društva. Ipak, već je bilo riječi o autoričinoj svjesnoj namjeri da bude glas onih koji ga nemaju.

²⁶ Dvije od njih, *Crna krv* i *Crnkinja*, dostupne su u hrvatskom prijevodu profesora Nikice Talana u knjizi „Crna Euridika - Antologija afričkog pjesništva portugalskog jezičnog izraza” objavljene 2009. godine.

Strani ljudi s očima prepunim drugih svjetova

Htjedoše opjevati tvoje dražesti

*Za njih naprosto svodljive na mračne
tajnovitosti,*

Zanose i čarobnjaštvo...

Tvoje mračne dražesti Afrike.

Ali ne mogahu.

U njihovim krutim i nakićenim pjesmama,

Ti ostaješ daleka i nedodirljiva,

Djevica najprisnijih dodira.

*Prerušiše te u sfingu od ebanovine, u pohotnu
ljubavnicu,*

U etrušćansku vazu, u tropsku egzotičnost,

U bezumlje, u privlačnost, u okrutnost,

U životinjskost, u čarobnjaštvo...

I u tolike druge naročite i isprazne riječi.

U njihovim krutim i nakićenim pjesmama,

Bila si, crnkinjo, sve,

Samo ne ti.

Sva sreća da je tako.

Sva sreća da nam ostaviše, nama

Dionicima iste krvi, istih nerva, iste puti, duše

I patnje,

*Jedino i proćućeno blaženstvo da te možemo
opjevati*

Oćutima istinskim i potpunim,

*Ganutljivo blaženstvo da te možemo opjevati,
svu ukalupljenu,*

*Oblikovanu, izlivenu u ove beskrajne i
svjetlosne slogove:*

MAJKA.

Lirski se subjekt poistovjećuje s majčinski prikazanom figurom Afrike (metaforička veza Majka-Zemlja-Afrika vrlo je česta unutar panafričke književnosti portugalskog jezičnog izraza), o kojoj govori Maria Fonseca u tekstu „Corpo Feminino da Nação” (2004). Unutar te simbolike, piše Fonseca, literarni diskurs u službi (re)konstrukcije afričkoga identiteta često prisvaja slike vezane uz žensko tijelo ne bi li se učvrstio imaginarij Majka-Zemlja-Afrika. Tako se u pjesmi *Crnkinja* lirski subjekt poistovjećuje s majčinski prikazanom figurom Afrike (zapravo Mozambika, o čemu će biti riječi niže), ujedno i ukazujući na problem objektivizacije ženskog koloniziranog subjekta. Također, jasno je naznačen otpor prema *stranim ljudima s očima prepunim drugih svjetova*, čime se aludira, dakako, na kolonizatora. Autorica ukazuje na stereotipizaciju i konstrukciju Afrike (Mozambika) i ženskog subjekta kao Drugoga, čiji se identitet ipak nije uspio izgubiti, unatoč europskim zaogrtnjima u egzotičnu plošnost. Pjesnikinja tako ustaje protiv pripisivanih identiteta i nametanih naracija

(*Bila si, crnkinjo, sve/ Samo ne ti*), nastavljajući pjesmu u pozitivnom predznaku pozivom na istinsku valorizaciju Afrike kao subjekta, s kulminacijom u motivu majke. Kao što piše Pires Laranjeira: *África e africana sempre foram vistas como primitivas e objetos de concupiscência pelos escritores europeus*. (Laranjeira, 1995, str. 437)²⁷ Noémia de Sousa problematizira objektivizaciju ženskog subjekta i Afrike općenito uvođenjem motiva stereotipizacije poput tropske egzotičnosti, privlačnosti, životinjskosti, čarobnjaštva. Europski su pisci *nakićenim frazama*, Afriku tretirali kao *tabulu rasu* pripisujući joj obično plošne stereotipizirane identitete.²⁸ Drugi dio pjesme stoji kao kontrast prvom dijelu – lirsko ja poziva na kolektivno vraćanje (*...nama/ dionicima iste krvi, istih nerva, iste puti, duše/ i patnje*) zajedničkom podrijetlu i povijesti punoj patnje te na njeno preispisivanje.

Pjesma *Crna krv*, po kojoj je i nazvana jedina zbirka pjesama koju je autorica objavila, sastoji se od pedeset i tri stiha nejednake duljine podijeljenih u devet strofa. Pjesma je, kao i prethodna, narativnog karaktera.

²⁷ “Afriku i afrikanku europski su pisci uvijek vidjeli kao primitivne te kao objekte požude.”

²⁸ O opasnostima od *jedne jedine naracije* na platformi TEDtalka-u govori već spomenuta nigerijska autorica Chimamanda Adichie (2009).

*O moja tajnovita i naravna Afriko,
moja djevice silovana,
moja Majko!*

*Koliko li samo vremena odbačena lunjah
tim gradskim ulicama
obremenjenim strancima,
od tebe otuđena
daleka i samoživa!*

Oprosti mi, Majko!

*Kao da bih zauvijek
mogla živjeti ovako,
ne obaziruć se na bratski ugodno
milovanje tvoje mjesečine
(moga početka i kraja)...*

*Kao da onostran kinâ i kavana
ne postoji žudnja za otkrivanjem
tvojih čudnih obzora...*

*Kao da maglovitim prašumama
ne pjevaju potihlo ptice o svojoj slobodi,
najljepše ptice, čija su imena još uvijek
zapečaćene tajne.*

*Kao da tvoji sinovi – raskošne statue bez
premca – ,
u bronci isklesani, ponosni,
otvrdnuli u paklenoj vatri*

*tvog oštrog, tropskog sunca,
kao da tvoji, nadasve u borbi neustrašivi
sinovi,
vezani za zemlju,
poput robova, radeći,
ljubeći, pjevajući –
nisu moja braća!*

*O Afriko moja, poganski bubnju,
robinjo putena,
tajnovita, čarobnjačka – oprosti!*

*Otvori se i oprosti
Svojoj zabludjeloj kćerki!*

Nek snaga tvog životnog soka pobijedi sve!

*Nedostajala je tek neusporediva čarolija
tvojih ratničkih bubnjanja
bumbumbumbum – tantan –
bumbumbumbum –
tantan
tek iskonska mahnitost
tvojih barbarskih, predivnih bubnjeva...
pa da zadržim,
pa da zavrištim,
pa da duboko u krvi oćutim tvoj glas, Majko!*

ne mogu, ne mogu se odreći

A onda, svladana, prepoznam karike koje nas
vežu...
vraćajući se svom tisućljetnom izvoru,

crne krvi, barbarske krvi koju si mi namrla...
Jerbo u meni, u mojoj duši, u nervima mojim
ona je jača od svega,
ja kroz nju živim i patim, kroz nju se smijem,
Majko!

Majko, Majko moja Afriko

pjesma sužanjskih, pjevanih za mjesečinstih
noći,

Već u prvim stihovima uvodi se simbolika Majke-Zemlje-Afrike (Mãe-Terra-África), a usporedno s time javljaju se i motivi bratstva (zajednička crna krv, kćer, braća, sinovi) kojima se naglašava zajednički identitet, iskustvo i podrijetlo potlačenog crnog subjekta. Otudjenje koje je postojalo do trenutka diskursa pjesme bilo je *obremenjeno strancima*, no lirski subjekt poziva na pobunu koja se očituje u spajanju s *Majkom Afrikom*, na pobunu koja će naznačiti povratak autentičnom i vlastitom, povratak *crnoj, barbarskoj krvi* te ustanak protiv kolonizatora. Sama autorica će u intervjuu s Patrickom Chabalom (1994) reći: „Também, para mim, quando eu dizia África era Moçambique. Não podia escrever muito, nessa altura cortavam-me muitas coisas[.]”²⁹ Ako uzmemo u obzir da je autorica zapravo govorila o mozambičkoj naciji, važno je tada podcrtati viđenje nacije kao ženskog subjekta, ali ženskog subjekta koji nije prikazan kroz vizuru seksualnosti i tako objektiviziran, već nacije koja poprima obilježja majčinskog subjekta. Iako takav pristup možemo odrediti kao subverzivan jer je koloniziranom (ženskom) Drugom dana subjektivnost, simbolika Majke-Zemlje-Afrike uklapa se u patrijarhalan dominantni sustav gdje je žena nositeljica i prijenosnica tradicionalnih obiteljskih vrijednosti.

Reprezentacija potpuno drukčije ženstvenosti, više na tragu pjesme o kojoj je prvoj bilo riječi, *Crnkinja*, prisutna je u pjesmi *Djevojke s pristaništa*. Pjesma se sastoji od sedamdeset i jednog stiha nejednake dužine, a svi su dijelom jedne strofe koja čini cijeli tekst pjesme. Pjesnikinja opjevava subjekt crnkinje, ovaj puta iz naglašene objektivizirane perspektive iz koje je gleda bijeli muškarac došljak svodeći je na plošnu tjelesnost koju će vrlo brzo odbaciti. Djevojke iz siromašnih četvrti imaju *krotka otvorena tijela* i *zaključanu dušu* ne bi li se lakše nosile s okrutnom stvarnošću koja se, bolno su svjesne, neće promijeniti. Boli, sramu zbog podavanja

²⁹ “Također, pod Afrikom sam podrazumijevala Mozambik. Nisam mogla puno napisati, u to su mi vrijeme mnogo toga rezali.”

vlastitog tijela ne bi li napunile *željne i prazne ruke*, gnušanju i gađenju, Noémia de Sousa suprotstavlja motiv zelene nade, vrlo čest u njezinim pjesmama, nade za koju se hvataju deobjektivizirane djevojke dok zazivaju povrat vlastitoga dostojanstva i subjektivnosti. Ova pjesma postaje tako krik protiv tretiranja crne žene kao predmeta, kao dobra kojim se bilo tko može okoristiti te joj se vraća život – ona ponovno postaje *ženom* koja do tada, iskorištavana i svođena na tijelo, nije bila.

Mi smo odbjegle iz svih cinčanih i slamnatih četvrti,

odbjegle iz Munhuanas i Xipamanines,

došle smo s druge strane grada

s našim uplašenim očima,

s našim zaključanim dušama,

našim širom otvorenim krotkim tijelima.

Željnih i praznih ruku,

njišućih bokovima crvenim svjetiljkama koje se pale,

srca svezanih od gađenja

spuštamo se mamljene svjetlima grada,

prizivajući uzbuđljive pozive

poput svjetlosnih signala u noći,

Došle smo...

Odbjegle od cinčanih krovova koji propuštaju kišu,

bezokusnog svakodnevnog karija od kikirikija,

cjelodnevene boli ramena iskrivljenoga

nad svilom koju će drugi pokazivati,

otkopčanih haljina od cica,

prokleta sigurne da postoji sutra

vjerni portret onoga što je već prošlo,

bez imalo primjese zelene nade

razgovarajući o nadi,

Došle smo...

I povrh svega,

ponad Indijskog oceana očaja i pobune,

fatalizma i gađenja,

donijele smo nadu.

Nadu da xituculumucumba³⁰ više neće dolaziti

u beskrajnim noćima košmara,

cuclati sa svojim staračkim usnama

naše gladi izlizane želuce

I došle smo...

O da, došle smo!

Pod bičem nade,

naša tijela tople capulane³¹

nježno su omotale pomorske nomade iz drugih luka,

velikodušno su utažile nasilne gladi i žeđi...

Naša tijela kruh i voda za sve.

³⁰ Izmišljeno biće kojim se plaše djeca.

³¹ Tradicionalna odjeća u Mozambiku, vrsta marama koja se veže oko struka.

došle smo...

Ah ali naša nada

povez na našim neukim očima,

*otišla je rastrgana s morem opčinjenim
pogledom*

*plavokosih i tetoviranih muškaraca iz dalekih
luka*

otišla je s prijezirom i slinavim gnušanjem

ženâ sa zlatnim prstenjem na ruci

*otišla je s hladnom i zveckavom okrutnošću
bakrenih novčića*

mijenjajući ih srebrnim,

otišla je s mračnom ravnodušnošću knjižice...

I sada, bez očaja i nade,

*bit ćemo ubrzo odbjegle od pomorskih ulica
grada...*

I vratit ćemo se,

Mračne, rascvalih tijela nezaliječivih rana,

drobeći od duhana i alkohola trule zube,

*vratit ćemo se cinčanim krovovima koji
propuštaju kišu,*

bezokusnom kariju od kikirikija

*boli cijelog tijela, još okrutnijoj, još
nepodnošljivijoj...*

No ne tražimo sažaljenje, živote!

Ne želimo sažaljenje

onih koji su nas pokrali i ubili

*napajali se na našim neukim dušama i krotkim
tijelima!*

Sažaljenje neće vratiti naše iluzije

sreće i sigurnosti,

*neće nam dati djecu i mjesečinu koju smo
priželjkivale.*

Sažaljenje nije za nas.

*Sada, živote, želimo samo da nam podariš
nadu*

*da bismo zadržale svijetao dan koji se
približava*

kada ruke mokre od nježnosti budu

podizale naša bolna tijela uronjena u močvaru,

kada se naše glave budu mogle ponovno podići

dostojanstveno

i ponovno budemo žene!³²

³² Budući da pjesma nije dostupna u hrvatskom prijevodu, radi razumijevanja je navodim u vlastitom prijevodu.

Iako reprezentacija ženstvenosti ovdje ne odgovara simboli Majka-Zemlja-Afrika o kojoj je već bilo riječi, lako se uviđa simbolika ženskog subjekta kao nositelja vizije o boljoj budućnosti punoj *zelene nade*. Maria Fonseca u svom tekstu „Corpo Feminino da Nação” (2004) sugerira da se i takvim simbolikama, vrlo tipičnim i prisutnim u razdoblju prije neovisnosti i pisanju vlastite nacije, ženskoga subjekta na neki način smješta u sličan obrazac plošnih reprezentacija ženstvenosti (kao što su to primjerice i žena kao kućni anđeo ili pak luđakinja u potkrovlju). Ipak, Fonseca, a s njom i Pires Laranjeira (2006), u pjesmama Noémije de Souse, između ostalih, nalazi trodimenzionalan ženski subjekt koji ima svoje želje, emocije i strahove. Također, uvođenje motiva *xituculumucumba* ili pak *capulane* pokazuje sklonost autorice prema opjevavanju izvorne mozambičke stvarnosti i usmene predaje koju njeguje i Paulina Chiziane. Fonseca povezuje usmenu riječ s ritmovima (usmena se književnost uvijek *izvodila*), a potom i ženskim tijelom i njegovim reprezentacijama u poeziji ženskog pisma afričkih autorica portugalskog jezičnog izraza. Primjerice, u pjesmi Crna krv javlja se motiv bubnjeva: „bumbumbumbum – tantan – bumbumbumbum – / tantan/tek iskonska mahnitost/ tvojih barbarskih, predivnih bubnjeva.../ pa da zadržćem,/ pa da završim,/ pa da duboko u krvi oćutim tvoj glas, Majko!“. Isti tjelesni moment je i *niketche*, također nositelj mozambičke tradicije, a javit će se kod autorice Pauline Chiziane kojom ćemo se baviti u nastavku ovoga rada.

6.2. Lília Momplé

Lília Maria Clara Carrière Momplé rođena je 19. ožujka 1935. godine u Ilha de Moçambique u Nampuli, na sjeveru Mozambika, a ima makuansko, francusko, kinesko, indijsko i mauricijansko etničko nasljeđe. Srednju školu završila je u glavnom gradu Mozambika, a potom seli u Lisabon gdje počinje svoje fakultetsko obrazovanje. Živjela je u Velikoj Britaniji i u Brazilu, a u Mozambik se konačno vraća 1972. godine. 1995. godine postaje tajnica AEMO-a (*Associação Moçambicana de Autores*) i na toj će poziciji ostati sve do 2001., paralelno obnašajući funkciju predsjednice udruge od 1997. do 2001. godine ne oklijevajući poticati vidljivost ženskih autorica koje je objavljivala udruga. U okviru same mozambičke književnosti ističe se kao jedna od prvih ženskih autorica kratkih formi. U svojim se djelima ponajviše bavi problematizacijom ženskoga subjekta unutar privatne društvene sfere, pa su tako u njezinim djelima često upravo ženski likovi glavni. Svoju prvu zbirku priča „Ninguém Matou Suhura“ (1988.; *Nitko nije ubio Suhuru*) smješta u kolonijalni kontekst, roman „Neighbours“ (1995. objavila ugledna kuća *Heinemann* u Južnoafričkoj Republici) govori o nasilju u obitelji, dok zbirka priča „Os Olhos da Cobra Verde“ (1997.; *Oči zelene kobre*) u sklopu koje je objavljena priča *Alimin san*, pripovijeda o nizu intimnih obiteljskih priča. U svim djelima autorice možemo primijetiti oštru kritiku patrijarhalnog sustava i rasizma, a mogli bismo reći i da radnju uvijek smješta u (post)kolonijalni diskurs, pišući o kolonijalnom razdoblju, građanskom ratu koji je uslijedio nakon neovisnosti ili pak tranziciji na demokratski sustav. Njezina su djela prevedena na engleski i njemački jezik. Od literarnih utjecaja autorica ističe usmenu predaju svoje bake, čiju smo važnost nastojali istaknuti u poglavlju o ženskom pismu, a o čemu je pisala i Obioma Nnaemeka (1994). Na nju su utjecali i Fernando Pessoa i Eça de Queiros. Ipak, odlučujuću ulogu u autoričinoj literarnoj karijeri imat će pjesnik José Craveirinha zbog kojega je počela pisati. S obzirom na to da je mnogo godina predavala, u svojim djelima često problematizira upravo obrazovanje, a bavi se i problematizacijom položaja ženskog subjekta u društvu, kao i rodnim i rasnim odnosima. Iako je jedna od rijetkih afirmiranih mozambičkih ženskih autorica, čini se da je njezinim djelima posvećeno premalo pažnje ili pak su radovi o njezinoj književnosti mnogo nedostupniji nego primjerice oni o Paulini Chiziane, o kojoj će biti riječi u nastavku ovoga rada. Sama autorica u jednom intervjuu³³ ističe važnost književnosti, smatrajući je svojevrsnim prijeko potrebnim ogledalom problema u društvu, ističući kako bi je trebali čitati i političari ne bi li dobili bolji

³³ Lília Momplé em entrevista: Políticos deviam ler escritores moçambicanos; intervju objavljen na stranici http://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2006/08/lilia_mompl_e.html.

uvid u aktualnu društvenu situaciju. Stoga možemo reći da autorica, kao i Noémia de Sousa, a potom i Paulina Chiziane, svoju književnost vidi kao aktivistički medij putem kojega podiže razinu svijesti o društvenim problemima, većinom iz pozicije ženskoga subjekta. Iako Lília Momplé, kao i Chiziane, odbija etiketu feministice, kroz žensko pismo upisuje ženski subjekt u (maskulinizirani) kanon. U istom intervjuu naglašava značajnost prisutnosti ženskih autorica, kojima se često ne pridaje dovoljno pažnje i važnosti: „(...) acha que a mulher escritora é respeitada aqui? - Eu penso que não é dado o devido valor.”³⁴ (*Lília Momplé em entrevista*, 2006) Gayatri Spivak reći će: „Kako sam odrastala, tako sam shvaćala da je nacionalizam bio povezan s reproduktivnom heteronormativnošću kao izvorom legitimacije“ (Spivak, 2011, str. 26). Na tragu iste misli, Lília Momplé nastoji raskrinkati i razoružati mitologije maternalizma u službi konstrukcije nacije koje ženski subjekt ograničuju na privatnu sferu te ga svode na određeni set uloga koje smo nalazili u primjerima pjesama Noémije de Souse (simbolična slika Majka-Zemlja-Afrika):

„[Mother Africa] means nothing to me, personally. Maybe such an image was necessary in the past but we have to free ourselves of that thing, I think. Maybe at some time in the past it was necessary to know that we come from a common background, that Africa needs to fight united, but at the moment, that image means nothing to me.“ (cit. u Owen, 2007, str. 211)

U poglavlju o ženskom pismu književnost ove autorice okarakterizirali smo kao feminističku, što temeljimo na činjenici da autorica piše s određenom sviješću o ženskom subjektu i nastoji konstruirati njegovu individualnost te ga osnažiti. Zamjećujemo tako, osim vremenskog, veliki pomak u reprezentaciji ženstvenosti u odnosu na poeziju Noémije de Souse. Sama autorica ne smatra se feministicom. U intervjuu s Michelom Labanom (cit. u Owen, 2007) reći će da nije feministica te da ne smatra da ju je odredio njezin rod. Ipak, potrebno je istaknuti i njezino viđenje feminizma koje jasno postaje tek u intervjuu s Owen i Williams:

„I'm not a feminist in the sense of feeling sorry for women, seeing women as victims. We have to stop this victimization of woman. We have to try to work, try to study, do things, try to write, try to have a voice, make our voices heard and gain self-esteem, because a victim doesn't have self-esteem, does she?“ (cit. u Owen, 2007)

³⁴ “Misli li da se žensku autoricu ovdje poštuje? – Mislim da je se ne cijeni dovoljno.”

Tek uvidom u stav autorice prema feminizmu vidimo da ona ne prihvaća partikularizaciju koju podrazumijeva feminizam jer, kako smatra, ona za sobom povlači i viktimizaciju ženskog subjekta, o kojoj su pisale Chandra Mohanty (2003) i Gayatri Spivak (2011) u kontekstu supostavljanja zapadnjačkog feminizma i postkolonijalnih subjekata. Ono što Momplé želi izbjeći jest zapravo hegemonijski imperijalizam koji žene ne vidi kao agente djelovanja i nositelje promjene, već ih, putem viktimizacije, oslabljuje.

6.2.1. Analiza priče *Alimin san*

Priča *O Sonho de Alima (Alimin san)* jedna je od šest priča objavljenih u zbirci *Os Olhos da Cobra Verde* 1997. godine. Kratka priča prikazuje Alimin život iz razdoblja nakon neovisnosti obilježenog građanskim ratom u Mozambiku. Priča započinje rođenjem glavnog lika Alime Momade, koja sama bira trenutak u kojem će doći na svijet i tako od rođenja zna što hoće i kako to hoće. Njezin je najveći san još od malih nogu poći u školu i obrazovati se. Usprkos tome što Alima pokazuje veću naklonost knjigama i školi, u školu će poći njezina braća. Aliminoj svojeglavosti i odlučnosti svjedočimo i kod udaje – ona će se udati gotovo zadnja među svojim prijateljicama, iz ljubavi. Udat će se za zlatara, koji je iskren, dobar i pošten čovjeka. No budući da nisu mogli imati djece, Alima se ponovno vraća svojem snu o obrazovanju. Kad joj muž to zabrani, ona ga ostavlja i kreće u školu, ali on ipak popusti i prihvati njezinu odluku. Ostvarenje sna još jednom će prekinuti rat te će Alima završiti četverogodišnje školovanje tek u četrdesetima.

Unatoč tome što je Alima kao djevojčica pokazala veliki interes za knjige i veliki intelektualni potencijal, školovanje i pismenost bili su rezervirani isključivo za njezinu braću. Iako se njena majka pokušala izboriti da Alima ipak pođe u školu, otac je to odbio ističući teški ekonomski položaj obitelji te je bilo *očito* da će prednost dobiti dječaci:

„O pai de Alima, sabendo onde a mulher queria chegar, contrapunha logo dizendo que não podiam suportar com a despesa de três filhos a estudar e, como era “óbvio”, os rapazes estavam em primeiro lugar. A mãe apercebia-se vagamente de que Alima estava a ser penalizada pelo simples facto de ser menina [...]”³⁵
(Momplé, 1997, str. 40)

³⁵ “Alimin otac, znajući što žena želi postići, odmah joj se suprotstavio argumentom da obitelj ne može podnijeti trošak školovanja troje djece a dječaci su, kao što je bilo “očito”, bili na prvom mjestu. Majka je neodređeno shvatila da je Alima kažnjena jer se jednostavno rodila kao djevojčica.”

Kroz lik Alime autorica tako progovara o problemu ostvarenja temeljnih ljudskih prava ženskog subjekta (poput obrazovanja), što djelomično objašnjava i odsutnost ženskih autorica u Mozambiku, o čemu je pisala Hilary Owen:

„(...) a feminized oral culture is all too readily constructed as "other" to, and constitutive of African male monoglossic control over the written language of national literature. (...) This allows men to step forth as nationhood "natural" narrators while women, bound to the primary nostalgia of the oral sphere, become, once again, the fantasized, ahistorical and excessively embodied "other" through which male projections of the national utopia come to be narrated.“ (Owen, 2007, str. 22)

Ženski subjekti, čija se uloga veže uz privatnu sferu, tako se često povezuju s usmenom predajom i tradicijom, dok je pisani prostor gotovo isključivo *muški* prostor. Vrijedi zato još jednom podcrtati važnost činjenice da autorica, kao i Paulina Chiziane, kao veliki utjecaj ističe svoju baku koja je prenosila usmenu tradiciju. Unutar toga konteksta čitamo kratku priču Alimin san, čija je protagonistica itekako potrebna reprezentacija ženstvenosti i mjesto otpora podjarmljujućem patrijarhalnom sustavu. Možemo reći da je ova priča napisana ženskim pismom jer ukazuje na asimetriju rodne politike prisutne u mozambičkom društvu. Ovu kratku priču tako možemo čitati, kao i književna djela ostalih dviju autorica kojima se bavio ovaj rad, kao krik protiv opresivnog patrijarhalnog sustava, kao krik za žensku individualnost i subjektivnost te ostvarenje temeljnih ljudskih (ženskih) prava.

Kao što je to ustvrdila Owen (2007), privatni prostor kućanstva rezerviran za ženski subjekt unutar razdoblja nakon neovisnosti Lília Momplé koristit će kao prostor osnaživanja žene i konstrukciju njezine individualnosti. Društvenim očekivanjima i zahtjevima unatoč, u skladu s činjenicom da *zna što želi od rođenja*, Alima će se udati tek sa svojih osamnaest godina iz ljubavi, odbijajući krezubog poligamnog šezdesetogodišnjaka. Ona će također proći inicijacijske rituale (o kojima ćemo više govoriti u okviru analize romana *Nikethe*), no protestirat će protiv genitalne mutilacije klitorisa (produljenje klitorisa), buneći se protiv bolova i muka samo da bi ugodila muškarcu:

„Revoltava-se apenas com as práticas de alongamento do clitóris que, para além de dolorosas, colidiam com o seu espírito de justiça.

Porque razão, insurgia-se ela, para grande espanto da madrinha e das outras meninas, porque razão havia de massacrar o clitóris durante meses, com o auxílio

de ervas ardentes como fogo, até o tornar longo e flexível como um tentáculo, somente para satisfação sexual de um homem. Não lhe tivesse a Khulo³⁶ garantido que sem tal sacrifício, homem algum a escolheria por esposa, a jovem ter-se-ia recusado a suportá-lo.“³⁷ (Momplé, 1997, str. 41)

Budući da par nije mogao imati djece, Alima konačno odluči ispuniti san od malih nogu i upiše se u večernju školu. Iako je njezin muž prikazan kao izrazito liberalan lik, što se vidi u njegovom odbijanju druge žene koju mu je ponudila sama Alima zbog moguće jalovosti³⁸, on će joj zabraniti školovanje i natjerati je da bira između njega i škole. Taj motiv autorica stavlja u službu konstrukcije otpora i snage Alimine individualnosti – Alima ostavlja svoga muža i vraća se k roditeljima kako bi ispunila svoj san koji je prati od djetinjstva kada je uspijevala učiti iz knjiga njezine braće na jeziku koji nije poznavala (nitko u kući nije govorio portugalski). Ovdje valja istaknuti i obrtanje inače vladajuće heteronormativne matrice, čime se dodatno podcrtava tradicionalna raspodjela društvenih uloga: dok se najčešće ženskog subjekta ograničava na privatnu sferu i njezin identitet se često svodi na ulogu supruge, u ovoj kratkoj priči jedini lik koji je imenovan velikim tiskanim slovima jest sama Alima, dok se na muža referira samo kao na *muža* ili *zlatara (o marido/ ourives)*. Kontrast se najviše vidi u sljedećoj rečenici, gdje su svi ostali likovi definirani svojim obiteljskim ulogama prema Alimi (Alimina braća, Alimin muž), koja je u središtu te jedina nosi ime i prezime:

„Os irmãos, as cunhadas, as duas filhas adoptivas e o marido vêm felicitá-la e repara então que este último se comove quando ela lhe mostra o certificado, com o seu nome, ALIMA MOMADE, escrito em grandes letras.“³⁹ (Momplé, 1997, str. 45)

Kao što govori i Anselmo Peres Alós (2013), muževljevim odbijanjem Aliminog obrazovanja autorica problematizira i viđenje školovanja kao mehanizma asimilacije. Tako je u pozadini prisutna muževljeva zabrinutost da Alima ne prestane njegovati i štovati tradiciju zbog usvajanja obrazaca kolonizatora. Muž nakon godine dana ipak popusti pristajući na sve

³⁶ Iz priče doznajemo da je Khulo stariji ženski lik, vjerojatno u rodbinskoj vezi s Alimom, koji je prati i savjetuje kroz život.

³⁷ “Bunila se samo protiv prakse produljenja klitorisa koja je, osim što je bila bolna, bila u sukobu s njezinim osjećajem za pravdu. Iz kojeg razloga, protestirala je ona, na veliko iznenađenje kume (*madrinhe*) i ostalih djevojaka, iz kojeg je razloga morala masakrirati klitoris mjesecima, s pomoću trava gorućih poput vatre, sve dok ne postane dug i savitljiv poput ticala, samo za muškarčevo seksualno zadovoljstvo. Da joj Khulo nije jamčila da je bez te žrtve nitko neće odabrati da mu bude žena, djevojka bi odbila to učiniti.”

³⁸ Asimetriju rodni odnosa vidimo i u automatskoj pretpostavci da je žena jalova. Muževljeva neplodnost ne dolazi u obzir jer bi naštetila slici njegove muževnosti.

³⁹ “Braća, šurjakinje, dvije usvojene kćeri i muž dolaze joj čestitati kada zapazi da je on bio ganut kada mu je pokazala diplomu, s njezinim imenom, ALIMA MOMADE, napisanim velikim slovima.”

shvaćajući da ne može živjeti bez voljene supruge, gutajući vlastitu ljubomoru. Alimino školovanje ponovno će prekinuti građanski rat koji će zadesiti Mozambik, pa će Alima završiti preostale dvije godine osnovnoškolskog obrazovanja tek s četrdesetak godina. Motiv same dodjele diplome autorica opet iskorištava kako bi ilustrirala društvenu stvarnost: Aliminom ushitu i ostvarenom snu nasuprot stoji nezainteresirani, debeli i korumpirani ravnatelj (*Administrador*) čija se nezaslužena visoka pozicija vidi u motivu *Rolexa* na koji često nestrpljivo pogledava.

Ženski lik Alime, satkan kao sjecište modernog i tradicionalnog i smješten u razdoblje nakon neovisnosti, funkcionira kao metonimija mozambičkih žena te se takvom reprezentacijom ženstvenosti osvještava kompleksna društvena situacija i položaj ženskog subjekta unutar nje. Književnost Lílije Momplé koju smo pokušali predstaviti analizom ove kratke priče ilustrira, u odnosu na reprezentacije ženstvenosti koje nalazimo u pjesmama Noémije de Souse, promjenu u svijesti potlačenog subjekta. Pritom valja uzeti u obzir činjenicu da Momplé piše četrdesetak godina kasnije, u vrijeme kada su udruge za žensku emancipaciju poput OMM-a, MULEIDE-a ili ACTIVA-e prisutne već više od dvadesetak godina.

6.3. Paulina Chiziane

Paulina Chiziane rodila se u 4. lipnja 1955. godine u Manjacazeu u južnoj pokrajini Gazi u Mozambiku. Rodila se u protestantskoj obitelji koja je za vrijeme njenog djetinjstva odselila u glavni grad Mozambika, Maputo (tada Lourenço Marques). Studirala je lingvistiku na Sveučilištu Eduardo Mondlane u istome gradu, no studij nije završila zbog nestabilnosti koja je potresala zemlju. Paulina Chiziane postat će prva mozambička romanospisateljica sa svojim romanom *Balada de Amor ao Vento* 1990. godine u kojem probija tabu ženske seksualnosti, a piše i kratke priče. Članica je *Associação de Escritores Moçambicanos* (AEMO). Objavila je i roman *Ventos do Apocalipse* (1993.) koji govori o izbjegličkoj krizi nastaloj za vrijeme građanskog rata, roman *O Sétimo Juramento* (2000.) u kojem problematizira opasnost rodni uloga, *Niketche: Uma História de Poligamia* (2002) o kojem ćemo više govoriti u nastavku, i *O Alegre Canto da Perdiz* (2008) u kojem se ukazuje na problem rasizma. Pretposljednji roman preveden je na hrvatski pod naslovom *Niketche: Priča o poligamiji*, a izdao ga je Meandar Media 2013. godine. Za taj roman autorica je dobila uglednu nagradu *José Craveirinha* 2003. godine koju je podijelila s Miom Coutom. U svim svojim djelima autorica problematizira opresiju mozambičke žene unutar patrijarhalnog sustava, pa su tako u njezinim djelima pretežito ženski likovi glavni likovi. Autorica osim rodne politike u mozambičkom društvu progovara i o ostalim problemima važnim za mozambičku naciju, poput side, spiritizma, etničkog mozaika zemlje, globalizacije.

U intervjuu objavljenom u knjizi „Nação e Narrativa Pós-colonial II” autorica progovara o negativnim reakcijama kojima ju je mozambička publika u početku primala, a koje odražavaju predrasude prema njezinom rodnom identitetu:

„As pessoas olhavam para mim e diziam: „mas tu podes escrever? Tu tens capacidade, onde é que tu aprendeste, onde é que tu estudaste, o que é que tu sabes?” Uma lista de mil e uma perguntas, porque eu sou mulher, então o meu trabalho tinha que ser trabalho de mulher, isto é, um trabalho menor.”⁴⁰

U eseju “Eu Mulher...Por uma Nova Visão do Mundo” (1994), autorica piše o negativnim iskustvima koja se izravno tiču činjenice što je žena, a što ih je doživjela kada se pokušala afirmirati kao spisateljica u Mozambiku – žena mora uložiti dvostruki napor da bi postigla

⁴⁰ “Ljudi bi me gledali i govorili: a ti znaš pisati? Jesi li uopće sposobna, gdje si to naučila, gdje si studirala, što ti znaš? Tisuću i jedno pitanje, jer sam žena, dakle moj bi posao trebao biti ženski posao, odnosno, manje vrijedan posao.”

istu stvar u odnosu na muškarca, želi li biti shvaćena ozbiljno. Ako je, tome usprkos, uspjela napisati nešto, to će se odbaciti provlačenjem kroz heteronormativnu matricu pri čemu se ženu seksualizira i objektivizira:

“Muitas pessoas acreditavam e ainda acreditam que a mulher não é capaz de escrever mais do que poeminhas de amor e cantigas de embalar. Consideram-me uma mulher frustrada, desesperada, destituída de razão. (...) Devo confessar que nas condições da atual sociedade, se a mulher pretende um reconhecimento igual ao do seu parceiro masculino deve trabalhar duas ou três vezes mais. (...) Contudo, quase todos eles não se esqueceram de fazer-me propostas sexuais, convites de jantar, como condição necessária para a ajuda de que tanto necessitava”⁴¹. (Chiziane, 1994, str. 16)

Ipak, Paulina Chiziane iskoristit će potlačenost ženskog subjekta kao polazište svoje književnosti. Ona smatra da je njezina zadaća da svojim pisanjem podigne svijest o položaju i tretmanu žene u mozambičkom društvu i da se tako bori za poboljšanje društvene situacije:

„Com as minhas mãos afasto pouco a pouco os obstáculos que me cercam e construo um novo caminho na esperança de que, num futuro não muito distante, as mulheres conquistarão maior compreensão e liberdade para a realização dos seus desejos.”⁴² (Chiziane, 1994, str. 17)

I još:

“Tenho um mundo de informações sobre África, sei muito bem o que é... os nossos problemas, o amor, o adultério, a poligamia. E eu sinto que a visão do mundo existente hoje, pelo menos em termos de escrita, é o ponto de vista masculino. (...) comecei a viver a condição de mulher, com filhos, com casa. A experiência não foi boa, o casamento não durou, mas isso criou-me a vontade de

⁴¹ “Mnogi su vjerovali i još uvijek vjeruju da žena nije sposobna napisati ništa više od ljubavnih pjesmuljaka i uspavanki. Smatraju me frustriranom, očajnom ženom koja je odbacila razum. (...) Moram priznati da u aktualnim društvenim uvjetima, ako žena želi prepoznavanje jednako onome koje dobiva muškarac, mora u to uložiti dva ili tri puta više truda. (...) Međutim, gotovo nitko od njih nije zaboravio postaviti prijedloge seksualne prirode, pozive za večeru kao uvjet za pomoć koja mi je tada toliko bila potrebna.”

⁴² „Vlastitim rukama korak po korak razmičem prepreke koje me okružuju i stvaram novi put nadena kojem će žene, u ne tako dalekoj budućnosti, dobivati veće razumijevanje i slobodu ispunjavanja vlastitih želja.“

querer observar o mundo: “O que é que acontece com as outras mulheres, o que é que pensam, que é que sentem?”⁴³ (Chabal, 1994, str. 298)

Negativna recepcija unutar mozambičkih (pretežito muških) književnih krugova i njezin stav prema književnosti i jeziku, kao i njezin društveni angažman, ukazuju na revolucionarnost i važnost autorice te pozitivan pomak koji je naznačila njezina pojava na sceni mozambičke književnosti. Sama autorica u jednom od svojih intervju govori kako se na samom početku svoje književne karijere susretala s nerazumijevanjem i neprihvatanjem te kako joj je nedostajalo već afirmiranih spisateljica koje bi ju mogle zaštititi.

Ipak, zanimljivo je istaknuti da autorica ne pristaje na etikete koje joj drugi nastoje nadjenuti. Iako ju mnogi smatraju etabliranom romanospisateljicom (*romancista*), ona će za sebe reći da je tek *pričopričateljica* (*contadora de estórias*), čemu ju je podučila još njezina baka. Važnost toga iskaza potvrđuje njegovo mjesto na samim koricama originalnog izdanja romana (2002): „Dizem que sou romancista e que fui a primeira mulher moçambicana a escrever um romance (...), mas eu afirmo: sou contadora de estórias, estórias grandes e pequenas. Inspiro-me nos contos à volta da fogueira, minha primeira escola de arte.“⁴⁴ Već se ovdje može iščitati stav koji autorica zauzima prema književnosti i upotrebi jezika, o čemu je već bilo riječi. Iako se autoričina autodefinicija *pričopričateljice* može činiti efemeralnom, primijenimo li tezu da je (samo)imenovanje moć, o čemu je već bilo riječi, tada taj čin možemo vidjeti kao politički čin kojim autorica, kao što to čini i Lília Momplé, upisuje subjektivitet svoje bake u povijest. Također, termin *estórias* (umjesto *histórias*, riječi standardnoga portugalskog jezika za priču), koji je uveo Luandino Vieira u zbirci priča *Luuanda*, subverzivan je jer potkopava standardni portugalski jezik. Unoseći usmenu tradiciju i mozambičku jezičnu realnost, znak je borbe za vlastitu jezičnu i književnu realnost.

Autorica također odbija i etiketu feministice⁴⁵. Iako to možemo povezati s činjenicom da se radi o afričkoj autorici kojoj nametanje zapadnjačkih vrijednosti nije strano, pa stoga odbija feminizam kao i mnoge druge afričke teoretičarke i aktivistice za ženska prava poput

⁴³ “Imam cijeli svijet informacija o Africi, jako dobro znam što ona jest... naši problemi, ljubav, preljub, poligamija. I smatram da je svjetonazor koji postoji danas, barem onaj u književnosti, muško gledište. (...) počela sam živjeti ženski položaj, to je došlo s djecom, s kućanstvom. Iskustvo nije bilo dobro, brak nije potrajao, no to me potaknulo da promatram svijet: “Što se događa s drugim ženama, o čemu razmišljaju, što osjećaju?”

⁴⁴ “Kažu da sam romanospisateljica i da sam bila prva mozambička žena koja je napisala roman (...), no ja tvrdim: ja pričam priče, velike i male. Inspiraciju nalazim u pričama koje se pričaju uz ognjište, moju prvu umjetničku školu.”

⁴⁵ Iako zapravo u intervjuu s Patrickom Chabalom svoj prvi roman naziva feminističkim, autorica kasnije ne prihvaća feminizam.

Chikwenye Ogunyemi, Alice Walker ili Ogundipe Leslie, Paulina Chiziane to povezuje i s odbijanjem etikete romanospisateljice. Autorica smatra da će se, ako pristane na bilo koju od etiketa, od nje početi zahtijevati da podređuje svoje pisanje određenim institucijama ili pak da piše na određeni način. Kako je za nju pisanje oduvijek bio prostor slobode, odbija ga podrediti bilo kojoj instituciji. Ipak, kontradiktornim onda možemo okarakterizirati izravnu referencu na Simone de Beauvoir u romanu *Niketche*: „Pogledala sam je s iznenađenjem. Odjednom se sjetim poznate rečenice – *nitko se ne rodi kao žena, već ženom postaje*. Gdje sam ono već čula tu rečenicu?“ (Chiziane, 2013, str. 31) Trebamo li tu rečenicu interpretirati kao pristajanje uz svjetonazor koji tumači de Beauvoir ili pak samo naznaku da autorica poznaje zapadni feminizam, no ne želi ga prihvatiti? S druge strane, autorica je svjesna da društvo feminizam vidi kao stigmatizirani prostor te i zbog toga ne želi da je se etiketira kao feministicu. Ljuti je što su njezini tekstovi, jer ih piše za žene, stigmatizirani, dok su tekstovi muških autora prihvaćeni kao univerzalni te se njima ne pridaju atributi poput seksističkih ili šovinističkih:

„Muitas pessoas consideram que como eu escrevo para as mulheres, eu sou feminista, mas eu não vejo a questão dessa forma. O fato é que sou uma mulher e escrevo sobre temas que me tocam nessa minha condição. O que me incomoda é que, quando é o homem escrevendo, as pessoas não o chamam de machista e nós, mulheres, quando escrevemos, somos chamadas de feministas. (...) O fato é que a tendência da sociedade é qualificar pejorativamente esses escritos, estigmatizá-los como feministas e eu não gostaria que as coisas acontecessem dessa forma. Não quero ser chamada de feminista.“⁴⁶ (Gregório Diogo, 2010, str. 174)

Ipak, čini se da je ovo dijelom složenije situacije – postavlja se pitanje zašto je feminizam stigmatizirani prostor, u društvu koje je nedavno vodilo veoma sličnu bitku protiv ugnjetavača? Odgovor dakako leži u opresivnim obrascima kojima patrijarhalni sustav pokušava zadržati nadmoć muškaraca nad ženama – žensko ili feminističko (pisanje) je partikularno, dok je muško univerzalno.

⁴⁶ “Budući da pišem za žene, mnogi smatraju da sam feministica, no ja to ne vidim tako. Činjenica je da sam žena i da pišem o onome što utječe na moj položaj. Ono što mi smeta jest da, kada pišu muški autori, ljudi ih ne nazivaju seksistima, a nas žene, kada pišemo zovu feministicama. (...) Činjenica je da društvo teži negativno odrediti takvo pisanje, stigmatizirati ih kao feminističke, a ja ne bih željela da se stvari odvijaju na takav način. Ne želim da me zovu feministicom.“

6.3.1. Analiza romana *Niketche: priča o poligamiji*

Postkolonijalna feministica Ketu Katrak (2016) smatra da je podjela na privatnu i javnu sferu, kao i isključivanje ženskog subjekta iz javne sfere, nasljeđe viktorijske ideologije koja žene vidi kao „dobre supruge i dobre majke“ (Katrak, 2016, str. 73), a što će potom učvrstiti i kršćanska ideologija. Iako Katrak piše o indijskom lokalnom kontekstu, mogli bismo pretpostavku primijeniti i na mozambičku situaciju. Važno je stoga zamijetiti da Paulina Chiziane, kao i Lília Momplé, glavne junakinje smješta unutar privatne sfere, što je vidljivo i u primjeru romana *Niketche*. Ipak, to će okružno iskoristiti za osnaživanje protagonistica svoje proze, formirajući tako subverzivno žensko pismo, ali i upisujući majčinstvo i seksualnost u odnose moći:

„African women's fiction has been pivotal in inscribing the intimate arena of sexuality and motherhood into power relations. In the past, African women were often absent from the world of print, leading scholars to cast them as "muted" or "silent" vis-à-vis a male-dominated discourse.“ (Rodrigues i Sheldon, 2010, str. 78)

Rodrigues i Sheldon smatraju da unutar ženskoga pisma kakav je roman *Niketche*, koje govori iz ženske perspektive i putem fikcije pripovijeda priču ženskoga subjekta (*herstory*), intimno (privatno) postaje neodvojivo od političkoga (javnoga). S obzirom na to da je i prema ženističkoj tradiciji osobno političko i političko osobno, ovaj roman mogli bismo okarakterizirati kao ženističku prozu (Rodrigues i Sheldon, 2010, str. 80). Rodrigues i Sheldon također vide pomak u reprezentaciji ženstvenosti kroz povijest mozambičke književnosti. Unutar angažirane književnosti, s kojom smo se susreli čitajući pjesme Noémije de Souse, intimno ili privatno smješteno je na samu periferiju zanimanja. S druge strane, Momplé i Chiziane nastoje izložiti često skriveni svijet privatne sfere društva, odnosno svijet ženskoga subjekta:

„(...) the historical progression from a politically centered literature - in which intimacy was discursively peripheral or muted by the primacy of writing about the nation during the liberation struggle and immediately after independence – to literature written and published later in the postcolonial era that incorporates people's intimate lives.“ (Rodrigues i Sheldon, 2010, str. 81)

Prostor se ženskoga tijela tako unutar angažirane književnosti (de Sousa) stavlja u službu projekta nacije, o čemu je već bilo riječi, dok se unutar književnih ostvaraja iz ženskih pera (Chiziane, Momplé) koji su se javili nakon neovisnosti (od 1975. nadalje), žensko tijelo apropirira i putem istraživanja intimne sfere vraća subjektivnosti ženskoga subjekta.

Roman *Niketche: priča o poligamiji* objavljen je 2002. godine, a u hrvatskom prijevodu javlja se 2013. godine. Autorica je za taj, svoj četvrti roman, dobila uglednu nagradu *José Craveirinha*. Roman kroz svoja četrdeset i tri poglavlja prati protagonisticu Rami (nadimak za Maria Rosa), koja otkriva, nakon dvadeset godina braka i petero djece, da njezin muž, načelnik policije Tony (António Tomás) ima još četiri ljubavnice (Julietu, Luísu, Saly i Mauáu), razasute po glavnom gradu Maputu, gdje je smještena radnja romana. Likovi oko kojih je isprepletena fabula reprezentacije su ženstvenosti naroda raznih dijelova Mozambika, a ponajviše se supostavljaju južna i sjeverna regija. Rami je rođena na jugu Mozambika i odgojena je u duhu kršćanstva, zanemarila je svoju izvornu *bantu* kulturu te je jedina koja se s Tonyjem vjenčala u crkvi. Tony pripada etničkoj grupi Changane i, budući da je južnjak i kršćanin, uvjetno je prihvatio monogamni način života – drugim riječima, poligamije se kršćanski grozi smatrajući je nazadnom i neciviliziranom, a zapravo ju nezakonito prakticira. Sve su ostale žene iz različitih dijelova Mozambika: Luísa pripada etničkoj grupi Sena iz Zambézije, Julieta dolazi iz Inhambanea, Saly pripada grupi Makonde iz Caba Delgada, a Mauá narodu Macua iz Nampule. Radnja je smještena u urbani prostor glavnoga grada Maputa, mjesto gdje se miješaju svi narodi i njima pripadajući običaju i kulture, što ponajviše dolazi do izražaja u razradi glavnoga motiva poligamije i stavova koje prema tom fenomenu zauzimaju likovi. Dok je jug, patrijarhalan i patrilinearan sustav, ilustriran u dinamici koju lik Tonyja ostvaruje ponajprije s Rami, njegov kontrapunkt je matrilinearan, ali kako ćemo vidjeti kroz roman, ipak patrijarhalan sjever, otjelovljen u likovima Luíse, Saly i Mauáe:

„Žene s juga misle kako su žene sa sjevera besramne, prijetvorne. One sa sjevera misle kako su žene s juga trome, hladne. U nekim sjevernim pokrajinama muškarac kaže: „Dragi prijatelju, u čast našem prijateljstvu i kako bismo učvrstili naše bratske veze, spavaj s mojom ženom noćas.“ Na jugu muškarac kaže: „Žena je moje blago, moje bogatstvo. Mora je se hraniti na kratkoj uzici.“ Na sjeveru se žene ukrašavaju kao cvijeće, uljepšavaju se, njeguju. Na sjeveru je žena svjetlost i treba dati svjetlost svijetu. Na sjeveru su žene lagane i lete. U suzvučju pjevaju glasovima slađim i nježnijim od ptičjeg pjeva. Na jugu žene nose tužne, teške boje. Lice im je uvijek ljutito, umorno, dok govore, viču kao da se svađaju,

oponašajući prasak grmljavine. Nose rupce na glavi bez stila i ljepote, kao da privezuju naramak drva. Oblače se zato što ne smiju hodati gole. Bez ukusa. Bez smisla. Bez stila. Njihovo je tijelo samo reprodukcija.“ (Chiziane, 2013, str.32-33)

Iako se Rami u početku čini da je sjever liberalniji i blaži prema ženi te da ona tamo ima bolji društveni položaj, nameće se zaključak da je osvještavanje o ženskom položaju potrebno cijeloj zemlji.

Tony s ljubavnicama ima i djece (otac je njih šesnaestoro ako se sve žene uzmu u obzir) te ih i financijski uzdržava. Nakon što Rami otkrije jednu po jednu ljubavnicu, odluči uzeti stvari u svoje ruke i raskrinkati nastalu situaciju, navevši muža da *prizna* ljubavnice tako da oformi poligamnu zajednicu (ona mu ipak jedina ostaje zakonska supruga). Poligamija je na jugu zemlje, gdje je smještena radnja romana, formalno odbačena prvo pod utjecajima kršćanstva, a zatim i pod utjecajem FRELIMO-vih kampanja (ponajviše ogranka OMM-a) sedamdesetih godina pod sloganima *abaixo poligamia*, *abaixo lobolo*, *abaixo ritos de iniciação* (dolje poligamija, dolje miraz, dolje inicijacijski rituali), no zadržala se u modificiranom obliku preljuba (*amantismo*), u slučaju ovoga romana kao nezakonito prakticiranje *travelling* poligamije – Tony zapravo ima pet obitelji kojima se s vremena na vrijeme vraća. Sama se autorica, unatoč tome što se s praksom poligamije ne slaže, smatrajući je potlačujućom za žene, zalaže za reguliranje poligamnog sustava zakonom ne bi li se spriječila pojava nezakonite poligamije koju problematizira u romanu. Ipak, prikaz poligamne zajednice u romanu nikada nije jednoznačan, već se opisuje kao problematičan sustav (ali ipak sustav):

„Poligamija je biti žena i patiti dok ponovno ne stvoriš ciklus nasilja. Ostarjeti i biti svekrva, maltretirati nevjestu, skrivati u majčinoj kući ljubavnice i kopilad poligamnih sinova kako bi se osvetila za sva maltretiranja koja si proživjela s vlastitom svekrvom.“ (Chiziane, 2013, str. 80)

„Poligamija ne ovisi o bogatstvu ili siromaštvu. Ona je sustav, program. Ona je samo jedna obitelj s mnogo žena i jednim muškarcem, dakle zajednica. U Tonyjevu je slučaju više razbacanih obitelji sa samo jednim muškarcem. Nije to nikakva poligamija, nego groteskna imitacija sustava kojim jedva upravlja. Poligamija je jednako davati ljubav, matematički jednako. Zamijeniti mužjaka pomoćnikom ako je nesposoban: bratom po krvi, prijateljem, bratom po obrezivanju.“ (Chiziane, 2013, str. 83)

Roman se, bez obzira na autoričin stav o poligamiji, suprotstavlja monolitnoj, plošnoj reprezentaciji i viktimizaciji ženskoga subjekta Trećega svijeta kojom se žene udaljuje od pozicije agenta moći, a koju smo problematizirali u uvodu ovoga rada. *Nikette* pokazuje da poligamna zajednica jest opresivna prema ženskome subjektu, ali isto tako pokazuje, progovarajući iz lokalnog konteksta i ženske perspektive, da žena nije *jedna žena koju treba spasiti*. Rami, koja je napisana kao slojeviti i kompleksni lik koji ima vlastitu subjektivnost, unutar opresivnog sustava poligamije oformit će svojevrsnu žensku osnažujuću zajednicu, koja će ženskim likovima poslužiti kao svojevrsna odskočna daska za emancipaciju. Ona će položaj potlačenosti u koji ju postavlja društvo upregnuti kao polazište za promjenu.

Neprimjerenost primjene metodologije zapadnjačkog feminizma na ovaj roman koju smo također pokušali pokazati u uvodnom dijelu vidi se u prikazu majčinstva unutar mozambičkog (afričkog) društva. Unutar afričkoga konteksta, majčinstvo čini važan čimbenik u konstrukciji ženskog identiteta (žena kao svjetlost koja vraća svjetlost svijetu), što naglašavaju i neke od spominjanih teoretičarki afričkih feminizama (posebno majčizam), poput Chikwenye Ogunyemi ili Oyeronke Oyewumi koja smatra da bi majčinstvo trebalo biti temeljem feminističkog aktivizma: „the maternal ideology should be the basis of our activism; it is enabling, ennobling, and inclusive.“ (Oyewumi, 2016, str. 220). Isti pristup vidjeli smo već u kratkoj priči Lílíje Momplé *Alimin san*. Uloga majčinstva u ostvarenju potpunog identiteta ženskog subjekta unutar romana *Nikette* vidi se u odnosu pet glavnih ženskih likova prema šestoj Tonyjevoj ljubavnici, Evi, koja ne može imati djecu. One nju sažalijevaju:

„Jalova je žena osuđena na samoću, na gorčinu. Kakav je život jalove žene? Marginalan, odsutan. Što ona osjeća? Bol i tišinu. Kakvi su njezini snovi? Vječna tjeskoba, očaj. (...) Stvor koji postoji bez postojanja. (...) Žena isključena odavde i odande, vječno u potrazi za utočištem u društvu koje ženom smatra samo onu koja može roditi.“ (Chiziane, 2013, str. 117)

Afričke teoretičarke također, za razliku od zapadnjačkih feminizama (ponajprije radikalnog feminizma), muškarce vide kao svoje partnere bez kojih borba za jednakost, ali i harmonija u društvu nije moguća. Tako Ramino zazivanje muževljeve prisutnosti na početku romana možemo čitati kroz prizmu afričkih feminizama koji ističu međusobno nadopunjavanje muškog i ženskog subjekta koji zajedno tvore harmoniju:

„Gdje je taj čovjek koji mi ostavlja djecu i kuću, ne dajući ni znak života? Muž u kući je sigurnost, zaštita. Kad je muž prisutan, lopovi bježe. Muškarac se poštuje.

(...) U muževoj prisutnosti dom je više dom, udoban i ugledan.“ (Chiziane, 2013, str. 11)

S druge strane, sigurnost i stabilnost koje dolaze tek s muškarcem u kući možemo čitati i kao potlačivanje ženskoga subjekta. Sve Tonyjeve žene postale su njegove supruge jer im je mogao ponuditi sigurnost i stabilnost („Muškarac je potreban da daje novac. Radi egzistencije. Radi statusa. Da daje perspektivu u životu milijunima žena koje slobodno kroče svijetom. Mnogima od nas brak je posao, ali bez plaće. Sigurnost.“ (Chiziane, 2013, str. 140)). Kada tu sigurnost i stabilnost nađu u ženskom dijelu poligamne zajednice u čijem se središtu nalazi Rami, sve će rjeđe nalaziti vrijeme za Tonyja („Nije mi zgodno. Nemam mu vremena posvetiti pozornost. Posao se širi i zauzeta sam do zore.“(...) „Muškarac u kući dvostruk je posao“, kaže Mauá, “nema se vremena. Treba ganjati poslove i ubirati novac koji kruži.“ (Chiziane, 2013, str. 224). Ženski dio poligamne zajednice, u skladu s onim što piše Arnfred (2011), tako postaje osnažujuće mjesto iz kojega ženski likovi osim moralne, crpe i ekonomsku podršku te dijele svoja intimna iskustva. Ekonomsku emancipaciju ženskim će likovima priskrbiti Rami, pokrećući *xitique* koji Isabel Casimiro definira kao

„a kind of mothly saving of a certain amount of money stipulated by the group. One member of the group receives the full amount each month in rotation. It is through these savings that the women of the informal sector manage to acquire greater quantities of goods to sell, or invest in education of their children, or in the purchase of clothing, or other goods that they regard as important. This strategy is important for women, since it allows them to manage the money they earn and gives them access to and control over resources. It is characteristic of the urban milieu.“ (Casimiro, 1996, str. 121)

Davanjem ekonomske stabilnosti ženskim likovima Chiziane dekonstruira ovisnost ženskoga subjekta o muškome i osnažuje glavnu protagonisticu Rami koja mijenja svijet u kojem se nalazi i potiče ostale ženske likove da učine isto, dajući im pristup moći premještanjem s društvenih margina u središte („Uspjele smo steći minimum sigurnosti za kruh, sol i sapun, a da ne moramo podnositi poniženje dok se pruža ruku i moli milostinju.“ (Chiziane, 2013, str. 105).

Osim poligamije koja je središnji motiv, roman također problematizira razlike juga i sjevera u pitanjima inicijacijskih rituala i *lobola* (miraza). Prema Arnfred (2011), zbog utjecaja različitih čimbenika spomenuti su tradicionalni fenomeni mnogo prisutniji na sjeveru zemlje.

Iako je miraz izvorno predstavljao spiritualnu razmjenu i obiteljsko povezivanje (Arnfred, 2011), usvajanjem novca kao valute razmjene dobara počeo je predstavljati *kupovanje* nevjeste. Tony će tako reći: „Vi ste moje, osvojio sam vas. Kupio sam vas stokom. Pripitomio sam vas.“ (Chiziane, 2013, str. 230), polažući pravo na svoje žene čija je zadaća da budu pokorne i uslužne. *Lobolom* se tako također vrši ugnjetavanje ženskoga subjekta – ako se žena želi rastati od muškarca, mora otplatiti vrijednost svojega miraza i tek će tada postati slobodna. U suprotnom, muškarac je taj koji na nju polaže pravo, a budući da društveni sustav ženi ne dopušta pristup ekonomskim dobrima, ona je u većini slučajeva prisiljena pristati na potlačujuće uvjete koji je tjeraju u marginalizirani položaj.

Iako pri spomenu inicijacijskih rituala ne-afričke sredine često prvo pomišljaju na sakaćenje ženskih spolnih organa, tj. genitalnu mutilaciju, Signe Arnfred (2011) razgovarajući sa ženama zaključila je da rituali u Mozambiku zapravo nisu dijelom opresivnog mehanizma kojim se tlači žene, već da ih same žene odobravaju ne smatrajući ih nimalo degradirajućima. Ovdje možda opet valja naglasiti *opasnost od jedne jedine priče* na što nas upozorava Ngozi Adichie (2009), odnosno važnost upoznavanja lokalnog konteksta i izbjegavanje pretpostavki temeljenih na kulturnim stereotipima: „It is an unequal discourse in which there is assumed superiority of knowledge about sex by urbanites and Western globalites over “uninformed” and “primitive” villagers or “traditionalists” (Amadiume, n.d., str. 4). Ifi Amadiume smatra da „All cultures and religions regulate sex, yet permit some sexual freedom that can even be counternormative; some more so than others.“ (Amadiume, n.d., str. 1) U tradicionalnim društvima, piše Amadiume, žene su kroz povijest, kao čuvarice kulture, započele praksu rituala kako bi se zaštitile i pripremile, a na taj su način i dobile i pristup ka strukturalnoj moći. Paulina Chiziane potvrdit će takvu sliku reprezentacijom rituala u romanu:

„Što onda naučite na tim ritualima da se osjećate više ženama od nas?“

„Mnogo toga: o ljubavi, zavođenju, majčinstvu, društvu. Učimo osnovne filozofije dobra suživota. Kako misliš biti sretna ako nisi naučila osnovne lekcije o ljubavi i seksu? Na inicijaciji naučiš upoznati blago koje imaš u sebi. Grimizni cvijet koji se umnogostručuje u beskrajne latice, stvarajući sve blagotvorne tokove svemira. U inicijacijskim ritualima osposobe te za život i smješkanje. Naučiš anatomiju i sva nebeska tijela u sebi. Naučiš ritam srca koja kucaju u tebi.“

„Srce je samo jedno.“

„Žena ima dva. Jedno veće i jedno manje. Katkad ima tri, kad joj je dijete u utrobi.“ (Chiziane, 2013, str. 34)

I još:

„Sad razumijem zašto su se borili protiv inicijacijskih rituala, ali u tajnosti su preživjeli tijekom stoljeća kao tajna društva. Muškarac koji prođe tu školu zna voljeti. Žena koja prođe tu školu očarava, izluđuje, zrači.“ (Chiziane, 2013, str. 157)

Biti više žena u ovom slučaju znači biti sretnijom, poznavati svoje tijelo i znati uživati u njemu. Ponovno vidimo kako se suprotstavljaju jug i sjever – Rami, kao predstavnici juga koja nije prošla kroz inicijacijske rituale niti učila o ženskoj seksualnosti jer je prihvatila kršćanstvo i odbacila svoju tradicionalnu kulturu, suprotstavljaju se ženski likovi sa sjevera Luísa, Saly i Mauá putem kojih će započeti osvajanje prostora vlastite seksualnosti. Tako će Rami doživjeti *svoj put u sebe*, kako kaže roman, tek kada čuje savjete vezane uz seksualno obrazovanje ostalih protagonistica te nakon posjeta ljubavnoj savjetnici. Na sjeveru Mozambika tako postoji praksa produljivanja malih stidnih usana (*puxamento*) obično do duljine prsta, što se u narodu naziva purećim kljunovima ili lignjama (produljena *labia* naziva se *ithuna*). U mozambičkoj kulturi prema praksi toga rituala pozitivan stav izražavali su i muškarci i žene, te je ona doprinosila seksualnom zadovoljstvu i jednih i drugih. Također je produljivala predigru: „You have the kissing“, one woman told me, „we have the ithuna.“ (Arnfred, 2011, str. 143) Budući da je s juga Mozambika, Rami nije prošla kroz rituale, nema tetovaže koje se smatraju privlačnima, a niti produžene male stidne usne: „Tvoje je tijelo glatko kao riba. Nemaš nijednu tetovažu. Tvoje tijelo ne grebe. Ne struže. Ne para. Ne ostavlja tragove. Zato te muškarci ostavljaju.“ (Chiziane, 2013, str. 158) Tek razmatranjem lokalnog konteksta i značenja rituala možemo izbjeći diskurs imperijalističkih, euro- i etnocentričnih tendencija, unutar kojega su domorodačke prakse smatrane primitivnima. Umjesto da ih nastojimo *civilizirati*, što u srži znači *pozapadnjačiti*, valja ih čitati kao pristup moći te kao ostvarivanje ženske seksualnosti. Ifi Amadiume upozorava na situaciju prisutnu u afričkim društvima – pogrešnu pretpostavku da je intelektualna elita, koja ima veći pristup institucionaliziranom znanju, seksualno emancipiranija:

„African educated elites are mistaken to assume to know more about sexuality than the illiterate masses or traditional villagers, given the fact that age-appropriate sex education that is not only limited to religiosity, disease, pregnancy

and abortion prevention is not taught in the school curriculum. In contrast, the curriculum of group rituals of traditional village bush schools took on board sometimes quite thorough sex education; often using clay objects to demonstrate the act of sexual intercourse.“ (Amadiume, n.d., str. 4-5)

Amadiume smatra da je seksualno obrazovanje u tradicionalnim (domorodačkim) kulturama ambivalentno – s jedne strane žene priprema na seksualni život, dok s druge strane nastoji i kontrolirati žensku seksualnost, što smo mogli zamijetiti u kratkoj priči Lílíje Momplé kada Alima gotovo odbije produljivanje klitorisa, iako nema nikakvih problema s ostalim praksama kroz koje mora proći. Dakle, kao što zaključuje i Amadiume (n.d.), percepcija *kontroverznih rituala* kao opresivnih prema ženskoj seksualnosti i njihovo svođenje na žensko genitalno obrezivanje neadekvatna je i previše pojednostavljena.

Važnost Pauline Chiziane kao spisateljice u mozambičkoj književnosti mnogo duguje činjenici da autorica prekida šutnju o tabuima vezanima za žensku seksualnost i društveni položaj žene. Ovaj roman tako je prvi koji nesputano reprezentira žensku seksualnost i žensko tijelo iz ženske perspektive. Ketu Katrak (2006) na tragu Saidove ideje piše o egzilu ili prognanstvu postkolonijalnoga ženskoga subjekta iz vlastitoga tijela. Iako Edward Said (2000) više govori o egzilu u doslovnom smislu riječi, ako je njegova definicija „never the state of being satisfied, placid or secure“ (str. 148), a prognani su uvijek „eccentrics who feel their difference (...) as a kind of orphanhood“ (str. 144), mogli bismo govoriti o *unutarnjem* egzilu ženskoga subjekta u patrijarhalnom mozambičkom društvu. Said također smatra da su nacionalizam i egzil neodvojivo povezani. Ako uzmemo u obzir antikolonijalnu borbu za vlastitu naciju u kojoj sudjeluje Noémia de Sousa, i istovremenu mitsku, idealiziranu reprezentaciju nacije kao ženskoga subjekta unutar patrijarhalnih vrijednosti iz koje je zapravo ženski subjekt prognan, tada roman Pauline Chiziane, čemu smo svjedočili već i u priči Lílíje Momplé, možemo čitati kao zahtjev za prihvaćanjem i upisivanjem ženskoga subjekta u mozambički nacionalni diskurs. Chiziane će tako kao *odlučno neugodna umjetnica u egzilu koja svoju tvrdoglavost upisuje u književnost* (Said, 2000, str. 145) formiranjem ženskoga pisma feminističke književnosti, apropiacijom ženskoga tijela označiti i dekonstrukciju slike nacije koju nalazimo kod Noémije de Souse, a samim time i apropiaciju *naracije nacije*, ovaj put iz ženske perspektive prognanice.

U mnoštvu za njih potlačujućih situacija, protagonistice Jú, Lú, Saly i Mauá, koji neki od teoretičara čitaju kao produžetke Ramine ličnosti (Ferraz, 2005, str. 58), upisuju vlastitu subjektivnost i pretvaraju ih u vlastiti prostor. Primjerice, obred *kutchinge* (levirata) kroz koji

će proći Rami nakon što obitelj lažira Tonyjevu smrt, sam je po sebi opresivan. Udovica se tako uvodi u novi život tek osam dana nakon nesreće (prisilnim) spolnim odnosom s muškarcem kojega odredi obiteljsko vijeće. U Raminom slučaju to je bio Levy. Kako kaže roman, *kutchinga* je pečat, oznaka vlasništva. Ipak, nakon navodne smrti njezinoga muža, Rami će u njemu uživati, pa i zatrudnjeti te tako označiti pomak moći u njezinu korist, u čemu nalazimo subverzivan moment: „K Levyju. On je moj muž kojeg mi je udovištvo dodijelilo. Spavala sam s njim i svidjelo mi se.“ (Chiziane, 2013, str. 199) Kulminaciju subverzivnog momenta nalazimo u izvođenju *niketchea*, ženskoga plesa seksualnosti karakterističnoga za područja Zambézije i Nampule. Važno je napomenuti da sama katarktička praksa *niketchea* ima pozitivne konotacije za žensku seksualnost te da označava seksualnu zrelost:

„Naš ples, makuanski ples“, objašnjava Mauá, „ljubavni ples koji djevojke što su nedavno prošle inicijaciju plešu pred očima svijeta kako bi potvrdile: Mi smo žene. Zrele kao voće. Spremne smo za život!“

Niketche. Ples sunca i mjeseca, ples vjetra i kiše, ples stvaranja. Ples koji dira, koji grije. Ukoči tijelo, a od njega duša leti. Djevojke plešu u tangama i perlicama. Sa stilom pokreću tijelo pozdravljajući tajnu života uz okus niketchea. Starci se sjećaju ljubavi koja je prošla, strasti koja se proživjela i izgubila. Nevoljene žene ponovno pronalaze začaranog princa, s kojim jašu, držeći se za ruke, na krilima mjesečine. U mladima budi želju da što prije vole jer je niketche savršena senzualnost, kraljica svih senzualnosti. Kad ples završi, među gledateljima mogu se čuti uzdasi kao da se bude iz lijepa sna.“ (Chiziane, 2013, str. 138)

Tako je *niketche*, kojim se pet žena bori protiv jednog muškarca vlastitom nagošću i seksualnošću, protuples slobode, orgijastičan krik obrata u kojem će ženski subjekti (a ponajprije Rami, jedina zakonska žena pred kršćanskom Crkvom) osvojiti prostor vlastite seksualnosti i ući u stadij seksualne zrelosti:

„Tony je zbunjen. Nas je pet protiv jednoga. Pet slabosti zajedno postaje golemu snaga. Nevoljene su žene ubojitije od crnih kobri. Saly otvara vrata od sobe. Krevet je razmontiran, a pod prekriven prostirkama. Ideju smo smatrale genijalnom i prihvatile igru. Trebalo je pokazati Tonyju koliko vrijedi pet žena zajedno. Ušle smo u sobu i odvukle Tonyja, koji se odupirao kao jarac. Skinule smo se, izvodeći striptiz. Gleda nas. Koljena mu se počinju lagano tresti.“ (Chiziane, 2013, str. 123)

Aproprijacija vlastite seksualnosti podcrtava se i u prizoru Raminog dijaloga sa ženskim spolnim organima. Ona se naposljetku osvrće i na vlastitu seksualnost, nazivajući svoj spolni organ *svojim bogatstvom i srcem svijeta*:

„Smiješim se. Ova ... je fantastična. Govori sve jezike svijeta, ne govoreći nijedan. Sveti je oltar. Svetište. Ona je limb u kojem pravednici umiruju sve gorčine ovoga života. Ona je čarolija, čudo, nježnost. Ona je nebo i zemlja u ljudima. Ona je ekstaza, strast, oslobođenje. Ah, moja ..., ti si moje bogatstvo. Danas sam ponosna što sam žena. Tek sam danas naučila da u meni obitavaš ti, koja si srce svijeta. Zašto sam te ignorirala cijelo ovo vrijeme? Ali zašto sam tek danas naučila ovu lekciju?“ (Chiziane, 2013, str. 165)

Čitajući citirane odlomke vidimo da žena postaje ženom tek kada njezina vlastita seksualnost bude u njezinim rukama i kada se ostvari i u tom aspektu svoga identiteta. U okviru inicijacijskog rituala žena će *otputovati u samu sebe* i prihvatiti svoju seksualnost, svoje tijelo, svoju golotinju kao dio same sebe i tako postati slobodna. Rami je bila otuđena od svoga vlastitoga tijela, ona se nalazi u egzilu (Katrak, 2006). Signe Arnfred inicijacijske rituale čita kao praksu kojom se postaje ženom: „This is what the female initiation is all about. You are not just *born* a woman, you do not just *grow* into adulthood.“ (Arnfred, 2011, str. 142) Ako se sjetimo već spominjanog citata S. de Beauvoir u romanu, tada inicijacijske rituale, čiju kulminaciju nalazimo u motivu *niketchea*, možemo na više razina čitati kao put do postajanja žene u punom smislu riječi, a istovremeno i pozivanje na revaloriziranje mozambičke (afričke) tradicije, (ponovno) osvajanje prostora ženske seksualnosti i zahtjev za upisivanje ženskoga subjekta u prostor nacionalnog diskursa.

Negativne konotacije golotinje i ženske seksualnosti, ali i transformaciju i emancipaciju glavne junakinje Rami kroz cijeli roman pratimo uz *leitmotiv* zrcala. Ponavljanje motiva zrcala uvodi se kao jeka kojom se reflektira moguća slika protagonistice kao ženskog subjekta obezbremenjenog od patrijarhalnih vrijednosti, ali i prati njezin razvoj:

„Ti nisi Rami. Ti si čudovište koje je stvorilo društvo.“

Prislonila sam lice uz zrcalo i neutješno plakala. Uspjela sam se sabrati i pogledala ponovno. Lik iz zrcala se smiješi. Pleše i leti lako poput pjene. Levitira kao jaguar u trku u šumama svijeta. To je bila moja duša izvan društvenih ograda. To je bio moj djetinji san o ženi. To sam bila ja u unutarnjem svijetu, slobodno sam trčala putevima svijeta.“ (Chiziane, 2013, str. 211)

Kao što smo pokušali ilustrirati u analizi, smještanjem Rami i ostalih ženskih likova na postkolonijalno sjecište tradicije i kolonijalnog nasljeđa, roman kritički progovara o svim kulturnim i društvenim fenomenima koji tlače ženski subjekt. Tako se, na tragu misli Ngozi Adichie (2014) da kultura ne čini ljude, već ljudi čine kulturu, ne šteti zapadnjačko nametnuto nasljeđe, ali ni tradiciju koja svojim opresivnim obrascima kontrolira potlačeni ženski subjekt. Primjer mita iz usmene predaje koji nalazimo u romanu je mit o princezi koja je zbog svoje neposlušnosti završila zauvijek zaleđena na mjesecu, a koji bi, u skladu s didaktičkom i pedagoškom funkcijom afričke usmene predaje (Nnaemeka, 1994, str. 138), trebao poslužiti kao primjer svim ženskim subjektima. Također, Rami će s ljubavnom savjetnicom od koje će tražiti pomoć u ponovnom osvajanju muža komentirati običaje putem kojim tradicija potlačuje ženske subjekte:

„Neko smo vrijeme posvetile uspoređivanju kulturnih običaja sjevera i juga. Govorile smo o tabuima vezanim uz mjesečnicu, koji od sjevera do juga zabranjuje ženi da se približi javnom životu. O tabuima vezanim uz jaje, koje žene ne smiju jesti da im djeca ne budu ćelava i da se ne bi ponašale kao kokoši nesilice kad budu rađale. O mitovima koji približavaju djevojčice kućanskim poslovima, a udaljavaju muškarce od mužara, ognjišta i kuhinje kako ne bi dobili spolne bolesti poput sterilnosti ili impotencije. O prehrambenim običajima koji obvezuju žene da muškarcima poslužuju najbolje komade mesa, a sebi ostavljaju kosti, noge, krila i vrat. Koji okrivljuju žene za sve prirodne nepogode. Kad ne kiši, one su krive. Kad su poplave, one su krive. Kad zavladaju pošasti i bolesti, one su krive što su sjele na čekić, što su kriomice pobacile, što su pojele jaje i iznutrice, što su ušle u polja dok su bile nečiste.“ (Chiziane, 2013, str. 32)

Roman prikazuje *drugost* ženskog subjekta kroz tri generacije: osim glavne protagonistice Rami i njezinih *sestara* (Tonyjevih žena), svoje iskustvo podijelila je Tonyjeva majka, Ramina majka (govori o smrti svoje sestre koja je umrla jer je mačka pojela kokošji želudac koji je morala sačuvati za muža). S druge strane, i ženskim je subjektima upućena kritika jer na patrijarhalni sustav pristaju i prenose ga i čuvaju putem odgoja: „Velikodušne majke daju nam ono što imaju. Krune od gorčine i boli koje prenose svjedočenjem, kraljice na odlasku koje postavljaju na tron novi naraštaj. Krune nas kao kraljice poslušnosti. Miss pokornosti, dame straha.“ (Chiziane, 2013, str. 134) S obzirom na već spomenutu ulogu majčinstva u ispunjenju ženskoga identiteta, drukčiji odgoj također možemo čitati u okviru oslobođenja žene od patrijarhalnih okova. Chimamanda Ngozi Adichie piše: „We don't teach boys to care

about being likeable. We spend too much time telling girls they cannot be angry or aggressive or tough, which is bad enough, but then we turn around and either praise or excuse men for the same reasons.“ (Ngozi Adichie, 2014, str. 24). Rami, sukladno s vrijednostima koje joj je prenijela njezina majka, sinove odgaja drukčije od kćeri:

„Razmislim malo. Dječake učim ljubavi prema sebi samome, nikad nisam rekla ništa o ljubavi prema bližnjemu. Kćeri učim ljubavi prema bližnjemu i malo govorim o ljubavi prema sebi. Ženama prenosim kulturu strpljivosti i šutnje tako kako me naučila majka. Uvijek je bilo tako, od vremena koja se i ne pamte. Kako sam mogla zamisliti da krešem krila djevojčicama od rođenja, vežem im oči prije nego što i vide boje života?“ (Chiziane, 2013, str. 218)

Kao što smo nastojali pokazati u analizi, ovaj roman možemo čitati kao svojevrsnu transformaciju protagonistice, a potom i ostalih ženskih likova – iz financijski, emocionalno i psihički o mužu ovisne žene, Rami se razvija u neovisni, samostalni, seksualno i rodno osviješteni subjekt s vlastitom subjektivnošću. *Niketche* je stoga napisan ženskim pismom koje upisuje ženu kao subjekta, razotkrivajući žensku seksualnost iz ženske perspektive. Reprezentacije ženstvenosti koje nudi Paulina Chiziane okreću se intimnom svijetu ženskoga subjekta i dekonstruiraju sliku mozambičkih žena kao heroína [antikolonijalne] borbe (Rodrigues i Sheldon, 2010, str. 83), kao i patrijarhalne reprezentacije ženstvenosti u službi nacije koje nalazimo u pjesmama Noémije de Souse.

7. Zaključak

U prvome dijelu ovoga rada problematizirali smo pristup samoj tematici pokušavajući rasvijetliti osjetljivost i kompleksnost teme kojom se bavi ovaj rad s velikim naglaskom na pitanja o kome se piše, zašto se piše, na koji način se piše i odakle se piše, smatrajući, kao i Stuart Hall ili pak Toril Moi da neutralno pisanje ili *pogled niotkuda* zapravo ne postoji. Pokušali smo tako osvijestiti da su ideje, razmišljanja i sam svjetonazor uvelike određeni našom okolinom: ekonomskim, političkim i društvenim kontekstom koji nas okružuje. Budući da se, dobroj namjeri usprkos, još uvijek često *zaglavi unutar rasprave o Drugome*, kako bi rekla Spivak, pokušali smo, po naputku Chandre Mohanty (2003), pristupiti problematici polazeći od lokalnog konteksta. S obzirom na to da mozambički kulturni, društveni i politički kontekst u Hrvatskoj nije opće poznat, mnogo prostora i važnosti posvetili smo situiranju kontekstualnih mozambičkih prilika, s namjerom da izbjegnemo podupiranje često prisutne paradigme objektivizacije Drugoga, u ovom slučaju rodno i rasno, dakle dvostruko potlačenog subjekta. Koristeći se ponajprije tekstom Signe Arnfred (2011), nastojali smo objasniti položaj ženskog subjekta u Mozambiku, s naglaskom na probleme kojima se bave i književna djela koja su predmet analize ovoga rada, poput pitanja poligamije i *lobola*, podjelu na južnu i sjevernu regiju zemlje, inicijacijskih rituala i slično.

S obzirom na to da se viktimizacija i objektivizacija *jadnih žena Trećega svijeta* često potpomaže čak i unutar feminističkog diskursa (što se ipak ponajviše događalo unutar radikalnog feminizma), bilo je i riječi o različitim afričkim tendencijama koje se javljaju kao odgovor zapadnjačkom feminizmu. Spomenuli smo tako ženizam, *Africana* ženizam, majčizam, *STIWANISM*, afrički feminizam, čija je zajednička značajka to što se definiraju kao ne-zapadnjački, ističući kao primjere različitosti ulogu majčinstva, harmoničnu borbu za društvenu jednakost u kojoj sudjeluju i muški subjekti te spiritualizam. Naposljetku, spomenuli smo i *nego* i *snail* feminizam koji funkcioniraju kao korak ka nadilaženju obrnutog ili pozitivnog esencijalizma i začaranog kruga reproduciranja kolonijalne matrice.

Jer se rad bavi književnošću koju su napisale autorice, smatrali smo korisnim pitanje ženskoga pisma ili *écriture féminine*, koristeći ga i u analizi povijesti književne situacije te prisutnosti autorica na mozambičkoj sceni. Nastojali smo tako, gledajući na žensko pismo kao na *biseksualno*, progresivno pismo kakvim ga shvaća Hélène Cixous, pismo kojim se potkopava (patrijarhalni) opresivni vladajući sustav, predstaviti tri mozambičke autorice: Noémiju de Sousu, Líliju Momplé i Paulinu Chiziane. Noémiju de Sousu, pjesnikinju

angažirane poezije četrdesetih godina dvadesetog stoljeća u ovom radu predstavili smo analizom tri njezine pjesme (Crnkinja, Crna krv i Djevojke s pristaništa). Lília Momplé najpoznatija je kao spisateljica kratkih priča, od kojih smo za analizu odabrali priču *Alimin san*, objavljenu u zbirci *Oči zelene kobre* 1997. godine. Paulina Chiziane, prva mozambička romanospisateljica, u ovom radu zastupljena je analizom kompleksnog romana *Niketche: priča o poligamiji*. Svaka od autorica na sebi svojstven način piše *mozambikanstvo* (*moçambicanidade*), u književnost unoseći mozambičku jezičnu i kulturnu stvarnost (inicijacijski rituali, korištenje mozambičkog varijeteta portugalskog jezika, usmena tradicija). Također, svaka od tri predstavljene autorice iznimno je značajna za mozambičku književnost, a nastojao se pokazati i razvitak svijesti potlačenog ženskog subjekta u mozambičkom književnom okviru koji vidimo kroz reprezentacije ženstvenosti u njihovim djelima. Dok Noémiju de Sousu smještamo na početak progovaranja o ženskom subjektu koji često veže za konstrukciju nacije još uvijek unutar obrasca patrijarhata, veliki pomak ka osnaživanju i individualizaciji ženskog subjekta označit će književnost Lílije Momplé koja se jasno vidi na primjeru priče *Alimin san*. O problemima s kojima se susreće ženski subjekt u mozambičkom društvu još otvorenije, samouvjerenije i sigurnije govori Paulina Chiziane, što smo nastojali pokazati analizom romana *Niketche: priča o poligamiji*. Književnost ovih autorica tako je mjesto pobune, krik otpora protiv opresivnog sustava, borba za emancipaciju i individualizaciju potlačenog subjekta kroz književnost kao aktivistički medij putem kojeg se podiže razina svijesti, nastojeći dati glas onima koji ga nemaju.

8. Bibliografija

1. Amadiume, I. (n.d.) Sexuality, African Religio-Cultural Traditions and Modernity: Expanding the Lens Africa Regional Sexuality Resource Centre (ARSRC), <<http://www.arsrc.org/downloads/features/amadiume.pdf>>. Pristupljeno 05. lipnja 2017.
2. Amgborale Blay, Y. (2008) All the 'Africans' are Men, all the "Sistas" are "American," but Some of Us Resist: Realizing African Feminism(s) as an Africological Research Methodology. *The Journal of Pan African Studies*, vol.2, no.2., 58-73 <<http://www.jpanafrican.org/docs/vol2no2/AllTheAfricansAreMenAllTheSistas.pdf>>. Pristupljeno 13. travnja 2017.
3. Anderson, B. (1990) Uvod. U *Nacija: zamišljena zajednica: Razmatranja o porijeklu i širenju nacionalizma* (str. 13 – 19). Zagreb: Školska knjiga.
4. Andrade X., Casimiro, I.(2009) Critical Feminism in Mozambique Situated in the Context of our Experience as Women, Academics and Activists. U A. A. Ampofo & S. Arnfred (Ur.) *African Feminist Politics of Knowledge: Tensions, Challenges, Possibilities* (str.137-157). Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet. <<https://serendip.brynmawr.edu/oneworld/system/files/AmpofoArnfredAfricanFeministPolitics.pdf>>. Pristupljeno 1. travnja 2017.
5. Arndt, S. (2000) African Gender Trouble and African Womanism: An Interview with Chikwenye Ogunyemi and Wanjira Muthoni. *Signs*, Vol. 25, No. 3, 709-726.
6. Arnfred, S. (2014) *Sexuality and Gender Politics in Mozambique: Rethinking Gender in Africa*, Woodbridge & Uppsala: Boydell & Brewer Ltd, James Currey and The Nordic Africa Institute.
7. Bennington, G. (1990) Postal politics and the institution of the nation. H. Bhabha (Ur.) *Nation and Narration* (str.121-138). London and New York: Routledge Taylor and Francis Group.
8. Casimiro, I. (1996) Women's Empowerment and Organization in Mozambique. u T. Cruz María e Silva, A. Sitas (Ur.) *Gathering Voices. Perspectives on the Social Sciences in Southern Africa* (str. 115-128). Durban: ISA.
9. Chabal, P. (2002) *A History of Postcolonial Lusophone Africa*, Bloomington: Indiana University Press.
10. Chabal, P. (1994) Introdução; Literatura e identidade nacional em Moçambique; O desenvolvimento da literatura moçambicana; Entrevistas com Noémia de Sousa e Paulina Chiziane. U *Vozes Moçambicanas* (str. 7-71; 104-126; 292-302). Lisboa: VEGA.

11. Chabal, P. (1996) Mozambique. U P. Chabal, M. P. Augel, D. Brookshaw, A. M. Leite, C. Shaw (Ur.) *The Postcolonial Literature of Lusophone Africa* (str. 29-103). London: Hurst & Company.
12. Chiziane, P. (2013) *Niketche: priča o poligamiji*. Zagreb: Meandarmedia.
13. Chiziane, P. (2002) *Niketche: uma história de poligamia*. Lisboa: Caminho.
14. Chiziane, P. (1994) Eu, mulher... por uma nova visão do mundo. U A. E. de Santana Afonso (Ur.) *Eu mulher em Moçambique* (str.11-18), Maputo: Comissão Nacional de Moçambique para a Unesco: Associação dos Escritores Moçambicanos.
15. Coleman, M.A. (2013) Introduction: Ain't I a Womanist Too. U *Ain't I a Womanist Too: Third Wave Womanist Religious Thought* (str. 1-13). Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers.
<<http://www.augsburgfortress.org/media/downloads/9780800698768FinalIntropart1.pdf>>.
Pristupljeno 13. travnja 2017.
16. Coulibaly, A. S. (n.d.) Theorizing and Categorizing African Feminism within The Context of African Female Novel.
<<http://revues.ml.refer.org/index.php/recherches/article/view/726/582>>. Pristupljeno 17. ožujka 2017.
17. Couto, M. (2005) Que África escreve o escritor africano?. U *Pensatempos* (str. 59-63). Lisboa: Editorial Caminho.
18. Ebunoluwa, S. M. (2009) Feminism: The Quest for an African Variant. *The Journal of Pan African Studies*, vol.3, no.1, 227-234.
<<http://web.b.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=3&sid=ba1c4c30-89e2-4492-ba71-db95b3c041ec%40sessionmgr101&hid=130>>. Pristupljeno 16. veljače 2017.
19. Edwin, Sh. (2006) We Belong Here, Too: Accommodating African Muslim Feminism in African Feminist Theory via Zaynab Alkali's The Virtuous Woman and The Cobwebs and Other Stories. *Frontiers: A Journal of Women Studies*. vol. 27, no. 3, 140-156.
<<http://www.jstor.org/stable/4137389>>. Pristupljeno 15. ožujka 2017.
20. Ferraz, P. (2005) A(s) Voz(es) do Feminino Pelo Feminino da Voz. *Latitudes*, v.25, 57-62.
<http://www.revues-plurielles.org/uploads/pdf/17_25_14.pdf>. Pristupljeno 05. lipnja 2017.
21. Fonseca, M.N.S. (2000) O Corpo Feminino da Nação. *SCRIPTA*, v. 3, n. 6, 225-236.
<<http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/10365>>. Pristupljeno 15. svibnja 2017.
22. Gregório Diogo, R. E. (2010) Paulina Chiziane: as diversas possibilidades de falar sobre o feminino. *SCRIPTA*, v. 14, n. 27, 173-182.

- <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/viewFile/4338/4485>>. Pristupljeno 17. svibnja 2017.
23. Hall, S. (1990) *Cultural identity and diaspora*. U J. Rutherford (Ur.) *Identity* (str. 222-237). London: Lawrence & Wishart.
24. Hall, S. (2006) Kome treba identitet. U D. Duda (Ur.) *Politika teorije: zbornik rasprava iz kulturalnih studija* (str. 357-375). Zagreb: Disput.
25. Hamilton, R.G. (2007) *Niketche – a dança de amor, erotismo e vida: Uma recriação novelística de tradições e linguagem por Paulina Chiziane*. U L. Calvacante, I. Mata (Ur.) *A Mulher em África: Vozes de uma margem sempre presente* (str. 317-331). Lisboa: Edições Colibri.
26. hooks, b. (2004) *Feminizam je za sve: Strastvena politika*. Zagreb: Centar za ženske studije.
27. Hudson Weems, C. (1993) *Africana Womanism*. U L. Phillips (Ur.) *The Womanist Reader* (str. 44-57), London i New York: Routledge Taylor & Francis Group. <http://rojavaplan.com/uploads/library/gender/Womanist_Reader.pdf>. Pristupljeno 20. ožujka 2017.
28. Iglésias, O. (2007) Na entrada do novo milénio em África, que perspectivas para a mulher moçambicana?. U L. Calvacante, I. Mata (Ur.) *A Mulher em África: Vozes de uma margem sempre presente* (str. 135-155). Lisboa: Edições Colibri.
29. Katrak, K. (2006) Choice Choice of Language and the Politics of Location; Colonial Disempowerments: Staying Home. U *Politics of the Female Body: Postcolonial Female Writers of the Third World* (str. 38-41;73-77). New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University Press.
30. Laranjeira, P. (1995) *A Negritude Africana de Língua Portuguesa*. Porto: Edições Afrontamento.
31. Laranjeira, P. (2006) Mulheres que escrevem: Noémia, Alda, Conceição, Chiziane. *Veredas: Revista da Associação Internacional de Lusitanistas*, vol. 7, 31-39. <<http://hdl.handle.net/10316.2/34466>> Pristupljeno: 25. travnja 2017.
32. Leigh Disney, J. (2008) *Women's Activism and Feminist Agency in Mozambique and Nicaragua*, Philadelphia: Temple University Press.
33. Leite, A. M., Khan, Sh., Falconi, J., Krakowska, K. (2012) Entrevistas: Paulina Chiziane. U *Nação e Narrativa Pós-Colonial II: Angola e Moçambique* (str. 183-201). Lisboa: Edições Colibri.
34. Leite, A. M. (2003) Paulina Chiziane: romance de costumes, histórias morais. U *Literaturas Africanas e Formulações Pós-Coloniais* (str. 75-89). Lisboa: Edições Colibri.

35. Lewis, D. (2001) Introduction: African Feminisms. *Agenda: Empowering Women for Gender Equity*, n. 50, African Feminisms One, 4-10. <<http://www.jstor.org/stable/4066401>> Pristupljeno 18. veljače 2017.
36. Lília Momplé em entrevista: Políticos deviam ler escritores moçambicanos (2006). <http://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2006/08/llia_mompl_em_e.html>. Pristupljeno 01. lipnja 2017.
37. Macedo, T. (2010) Da voz quase silenciada à consciência da subalternidade: A literatura de autoria feminina em países africanos de língua oficial portuguesa. *Mulemba*, v.1, n.2, 4-13. <<https://revistas.ufrj.br/index.php/mulemba/article/view/4682>>. Pristupljeno 30. lipnja 2017.
38. Mama, A., Salo, E. (2001) Talking about Feminism in Africa. *Agenda: Empowering Women for Gender Equity*, n. 50, African Feminisms One, 58-63. <<http://www.jstor.org/stable/4066405>>. Pristupljeno 18. veljače 2017.
39. Mohanty, Ch. (2003) *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham & London: Duke University Press.
40. Mekgwe, P. (2008) Theorizing African Feminism(s): The 'Colonial' Question. *QUEST: An African Journal of Philosophy / Revue Africaine de Philosophie*, XX, 11-22. <http://michielpower.com/volXX/Quest_XX_Megwe.pdf>. Pristupljeno 18. travnja 2017.
41. Moi, T. (2007) *Seksualna/tekstualna politika: feministička književna teorija*. Zagreb: AGM.
42. Momplé, L. (1997) O Sonho de Alima. U *Os Olhos da Cobra Verde* (str. 38-45). Maputo: Associação de Escritores Moçambicanos.
43. Ngozi Adichie, Ch. (2009) *The danger of a single story*, <<https://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg>>. Pristupljeno 12. travnja 2017.
44. Ngozi Adichie, Ch. (2014) *We Should All Be Feminists*. London: Fourth Estate.
45. Nnaemeka, O. (1994) From Orality to Writing: African Women Writers and the (Re)Inscription of Womanhood. *Research in African Literatures*, Vol. 25, No. 4, 137-157. <<http://www.jstor.org/stable/3819872>> pristupljeno 13. svibnja 2017.
46. Nnaemeka, O. (2003) Nego-Feminism: Theorizing, Practicing, and Pruning Africa's Way. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 29, no. 2, 357-385. <<http://www.jstor.org/stable/10.1086/378553>>. Pristupljeno 01. ožujka 2017.
47. Owen, H. (2007) Introduction: Mother Africa, Father Marx; A Hybridity of One's Own: Rereading Noémia de Sousa; Lília Momplé: Unworlding the Home; Paulina Chiziane: The Unmanning of Mozambique. U *Mother Africa, Father Marx* (str. 15-106; 129-169). Lewisburg: Bucknell University Press.

48. Owen, H. (2007) Sexing the Lusotropics. Lília Momplé and the Women in White. U L. Calvacante, I. Mata (Ur.) *A Mulher em África: Vozes de uma margem sempre presente* (str. 209-221). Lisboa: Edições Colibri.
49. Oyewumi, O. (2016) Conclusion: Motherhood in the Quest for Social Transformation. U *What Gender is Motherhood: Changing Yoruba Ideals of Power, Procreation and Identity in the Age of Modernity* (str. 211-221). New York: Palgrave Macmillan.
50. Padilha, L. (2007) Bordejando a margem (escrita feminina, cânone africano e encenação de diferenças). U L. Calvacante, I. Mata (Ur.) *A Mulher em África: Vozes de uma margem sempre presente* (str. 469-489). Lisboa: Edições Colibri.
51. Paulina Chiziane A páginas tantas <<https://www.youtube.com/watch?v=yYIwTj7afJA>>. Pristupljeno 15. svibnja 2017.
52. Peres Alós, A. (2013) Uma leitura a contrapelo do colonialismo em terras moçambicanas. *Estudos Feministas*, Vol. 21, No. 1, 398-402. <<http://www.jstor.org/stable/24328052>>. Pristupljeno 28. svibnja 2017.
53. Phillips, L. (2006) Introduction. U L. Phillips (Ur.) *The Womanist Reader* (str. xix-3). London i New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006. <http://rojavaplan.com/uploads/library/gender/Womanist_Reader.pdf>. Pristupljeno 20. ožujka 2017.
54. Rodrigues, I. P. B., Sheldon, K. (2010) Cape Verdean and Mozambican Women's Literature: Liberating the National and Seizing the Intimate. *African Studies Review*, Vol. 53, No. 3, 77-99. <<http://www.jstor.org/stable/40930967>>. Pristupljeno 28. svibnja 2017.
55. Said, E. (2000) Reflections of Exile. U *Reflections on exile and other essay* (str. 137-149). Cambridge, Mass: Harvard University Press.
56. Salgado, M. T. (2007) *Neighbours: de violências, mulheres, mudanças... e homens*. U L. Calvacante, I. Mata (Ur.) *A Mulher em África: Vozes de uma margem sempre presente* (str. 283-293). Lisboa: Edições Colibri.
57. Sousa, N. de (2001) *Sangue Negro*. Moçambique: Associação dos Escritores Moçambicanos.
58. Spivak, G. Ch. (2011) *Nacionalizam i imaginacija i drugi eseji*. Zagreb: Fraktura.
59. Spivak, G. Ch. (2000) Tekstovi triju žena i kritika imperijalizma. *Kolo*, br. 2, 337-356.
60. Talan, N. (2009) *Crna Euridika - Antologija afričkog pjesništva portugalskog jezičnog izraza*. Zagreb: Hrvatsko filološko društvo.
61. Talan, N. (2015) Mozambik. U *Uvod u afričke književnosti portugalskog jezičnog izraza* (str. 139-209). Zagreb: Leykam international.

62. United Nations Development Programme (2016) International Human Development Indicators, <http://hdr.undp.org/en/countries>. Pristupljeno 12. travnja 2017.
63. Walker, A. (1983) Womanist. U L. Phillips (Ur). *The Womanist Reader* (str.19-21). London i New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006. http://rojavaplan.com/uploads/library/gender/Womanist_Reader.pdf. Pristupljeno 20. ožujka 2017.

9. Dodatak

Negra

Gentes estranhas, com seus olhos cheios doutros mundos
quiseram cantar teus encantos
para elas só de mistérios profundos,
de delírios e feitiçarias.
Teus encantos profundos de África

Mas não puderam.
Em seus formais e rendilhados cantos,
ausentes de emoção e sinceridade,
quedaste-te longínqua, inatingível,
virgem de contactos mais fundos.
E te mascararam de esfinge de ébano, amante sensual,
jarra etrusca, exotismo tropical,
demência, atracção, crueldade,
animalidade, magia...
e não sabemos quantas outras palavras vistosas e vazias.

Em seus formais cantos rendilhados
foste tudo, negra...
menos tu.

E ainda bem.
Ainda bem que nos deixaram a nós,
do mesmo sangue, mesmos nervos, carne, alma,
sofrimento,
a glória única e sentida de te cantar
com emoção verdadeira e radical,
a glória comovida de te cantar, toda amassada,

moldada, vazada nesta sílaba imensa e luminosa: MÃE.

Sangue negro

Ó minha África misteriosa e natural,
minha virgem violentada,
minha Mãe!

Como eu andava há tanto desterrada,
de ti alheada
distante e egocêntrica
por estas ruas da cidade!
engravidadas de estrangeiros

Minha Mãe, perdoa!

Como se eu pudesse viver assim,
desta maneira, eternamente,
ignorando a carícia fraternamente
morna do teu luar
(meu princípio e meu fim)...
Como se não existisse para além
dos cinemas e dos cafés, a ansiedade
dos teus horizontes estranhos, por desvendar...
Como se teus matos cacimbados
não cantassem em surdina a sua liberdade,
as aves mais belas, cujos nomes são mistérios ainda fechados!

Como se teus filhos – régias estátuas sem par –,
altivos, em bronze talhados,

endurecido no lume infernal
do teu sol causticante, tropical,
como se teus filhos intemeratos, sobretudo lutando,
à terra amarrados,
como escravos, trabalhando,
amando, cantando –
meus irmãos não fossem!

Ó minha Mãe África, ngoma pagã,
escrava sensual,
mística, sortílega – perdoa!

À tua filha tresvairada,
abre-te e perdoa!

Que a força da tua seiva vence tudo!
E nada mais foi preciso, que o feitiço ímpar
dos teus tantãs de guerra chamando,
dundundundun – tãtã – dundundundun – tãtã
nada mais que a loucura elementar
dos teus batuques bárbaros, terrivelmente belos...

para que eu vibrasse
para que eu gritasse,
para que eu sentisse, funda, no sangue, a tua voz, Mãe!

E vencida, reconhecesse os nossos elos...
e regressasse à minha origem milenar.
Mãe, minha Mãe África
das canções escravas ao luar,

não posso, não posso repudiar
o sangue negro, o sangue bárbaro que me legaste...
Porque em mim, em minha alma, em meus nervos,
ele é mais forte que tudo,
eu vivo, eu sofro, eu rio através dele, Mãe!

Moças das Docas

A Duarte Galvão

Somos fugitivas de todos os bairros de zinco e caniço,
Fugitivas das Munhuanas e dos Xipamanines,
viemos do outro lado da cidade
com nossos olhos espantados,
nossas almas trancadas,
nossos corpos submissos escancarados.
De mãos ávidas e vazias,
de ancas bamboleantes lâmpadas vermelhas se acendendo,
de corações amarrados de repulsa,
descemos atraídas pelas luzes da cidade,
acenando convites alicientes
como sinais luminosos na noite,

Vemos...

Fugitivas dos telhados de zinco pingando cacimba,
do sem sabor do caril de amendoim quotidiano,
do doer de espádua todo o dia vergadas
sobre sedas que outros exibirão,
dos vestidos desbotados de chita,
da certeza terrível do dia de amanhã

retrato fiel do que passou,
sem uma pincelada verde forte
falando de esperança,

Vimos...

E para além de tudo,
por sobre Índico de desespero e revoltas,
fatalismos e repulsas,
trouxemos esperança.

Esperança de que a xituculumucumba já não virá
em noites infindáveis de pesadelo,
sugar com seus lábios de velha
nossos estômagos esfarrapados de fome,
E vimos....

Oh sim, vimos!

Sob o chicote da esperança,
nossos corpos capulanas quentes
embrulharam com carinho marítimos nómadas de outros portos,
saciaram generosamente fomes e sedes violentas...
Nossos corpos pão e água para toda a gente.

Vimos...

Ai mas nossa esperança
venda sobre nossos olhos ignorantes,
partiu desfeita no olhar enfeitiçado de mar
dos homens loiros e tatuados de portos distantes,
partiu no desprezo e no asco salivado
das mulheres de aro de oiro no dedo,
partiu na crueldade fria e tilintante das moedas de cobre
substituindo as de prata,

partiu na indiferença sombria da caderneta...

E agora, sem desespero nem esperança,
seremos em breve fugitivas das ruas marinheiras da cidade...

E regressaremos,
Sombrias, corpos floridos de feridas incuráveis,
rangendo dentes apodrecidos de tabaco e álcool,
voltaremos aos telhados de zinco pingando cacimba,
ao sem sabor do caril de amendoim
e ao doer do corpo todo, mais cruel, mais insuportável...

Mas não é a piedade que pedimos, vida!
Não queremos piedade
daqueles que nos roubaram e nos mataram
valendo-se de nossas almas ignorantes e de nossos corpos macios!
Piedade não trará de volta nossas ilusões
de felicidade e segurança,
não nos dará os filhos e o luar que ambicionávamos.
Poedade não é para nós.

Agora, vida, só queremos que nos dês esperança
para aguardar o dia luminoso que se avizinha
quando mãos molhadas de ternura vierem
erguer nossos corpos doridos submersos no pântano,
quando nossas cabeças se puderem levantar novamente
com dignidade
e formos novamente mulheres!